الديمقراطية

فى فكر رواد النهضة المصرية

أحمد لطفي السيد/ محمد لطفي جمعة/ محمود عزمي/ طه حسين/ مصطفى المنصوري/ علي أدهم/ حسين عفيف/ محمود تيمور/ محمد مندور/ لويس عوض

رفاعة الطهطاوي/ أحمد فارس الشدياق/ فرنسيس مراش/ أديب إسحق/ حسين المرصفي

عبد الرحمن الكواكبي/ نقولا الحداد/ قاسم أمين/ مي زيادة











فخري أبو السعود/ جرجي زيدان/ محمد حسين هيكل/ سلامة موسى/ عباس محمود العقاد

نبيل فرج



مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

بادرات فكرية ٢٩

إهـــــــداء٢٠١٢
مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان
جمهورية مصر العربية

الديمقراطية
في فكر رواد النهضة المصرية

الكتاب: الديمقراطية

في فكر رواد النهضة المصرية

نبيل فرج

الناشر: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

٩ ش رستم، جاردن سيتي، القاهرة

ت: ٢٧٩٥١١١٢(+٢٠٢) فاكس: ٢٧٩٢١٩١٣(+٢٠٢)

العنوان البريدي: ص.ب:١١٧ مجلس الشعب، القاهرة

البريد الالكتروني: info@cihrs.org

الموقع الالكتروني : www.cihrs.org

غلاف وإخراج فني: هشام أحمد السيد

رقم الإيداع بدار الكتب ٢٠٠٧/١٩٧٢٧

الترقيم الدولي:

بطاقة فهرسة

فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة العامة لدار الكتب المصرية

إدارة الشئون الفنية

نبيل فرج

الديمقراطية في فكر رواد النهضة المصرية

ط١- القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٧.

٢٧٨ص: ٢٤سم- (سلسلة مبادرات فكرية: ٢٩)

نبيل فرج (مؤلف)

العنوان: الديمقراطية في فكر رواد النهضة المصرية

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

سلسلة مبادرات فكرية (٢٩)

الديمقراطية
في فكر رواد النهضة المصرية

نبيل فرج



مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

منظمة إقليمية غير حكومية مستقلة تأسست عام ١٩٩٤. تهدف إلى تعزيز احترام مبادئ حقوق الإنسان والديمقراطية، وتحليل الصعوبات التي تواجه تطبيق القانون الدولي لحقوق الإنسان في المنطقة العربية، ونشر وترويج ثقافة حقوق الإنسان، يلتزم المركز في ذلك بكافة المواثيق والعهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان الصادرة عن الأمم المتحدة.

يسعى المركز لتحقيق هذا الهدف من خلال تطوير واقتراح السياسات والبدائل التشريعية والدستورية والعمل على ترويجها وسط مختلف الأطراف المعنية، وإصدار الدراسات النظرية والميدانية، والتقارير والأوراق التحليلية، والدوريات والمطبوعات المتخصصة في مجال حقوق الإنسان، واستخدام الآليات الدولية والإقليمية والوطنية لإثارة قضايا حقوق الإنسان في المنطقة العربية، وتنظيم الدورات التعليمية وبناء القدرات وتنمية المعارف والمهارات في مجال الديمقراطية وحقوق الإنسان.

يتمتع المركز بوضع استشاري في المجلس الاقتصادي والاجتماعي بالأمم المتحدة، وصفة مراقب باللجنة الافريقية لحقوق الإنسان والشعوب، وعضوية الشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان، والشبكة الدولية لتبادل المعلومات حول حرية التعبير (ايفيكس).

مدير البرامج	المستشار الأكاديمي
معتز الفجيري	محمد السيد سعيد

مدير المركز
بهي الدين حسن

المحتويات

تقديم

الحديث عن تراث الديمقراطية في مصر حديث عن مصر الحديثة منذ الحملة الفرنسية (١٧٩٨- ١٨٠١) التي أشعلت روح الوطنية في الشعب المصري، وعبر تاريخ الأسرة العلوية التي يغطي حكمها القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، وبالتحديد منذ تبوأ محمد علي سدة الحكم في ١٢ مايو ١٨٠٥ حتى خلع الملك فاروق الأول في ٢٦ يوليو ١٩٥٢.

في غضون الحملة الفرنسية اطلعت مصر على أحداث ووقائع وقوانين وكشوف علمية ومظاهر حياة تنتمي إلى العصر الحديث رغم المساوىء الاستعمارية القابحة التي عانى منها الشعب.

وفي ظل حكم أسرة محمد علي ارتفعت أبنية عمرانية وفكرية، وأقيمت أنظمة وتشريعات تؤسس للدولة الحديثة، لم تألفها ولم تعرفها مصر من قبل تجاوزت بها العصور الوسطى، رغم كل الشرور والآلام التي صحبتها، كما صحبت الإحتلال الفرنسي من قبل.

وحول دوافع النهضة الحديثة، والخواص المباشرة المحركة لها تختلف الآراء بشدة.

فهناك من يرى أن الحملة الفرنسية ومدافعها الحربية هي التي أيقظت الشرق من سباته.

وهناك من يرى أن فضل هذه النهضة التي خلصتنا من الخدر الطويل يعود في المحل الأول، إلى هذا الألباني الطموح، محمد علي، الذي عرف كيف يخرج من ظلام الدولة المملوكية العثمانية، ومن فقرها ومظالمها، إلى آفاق العصر الحديث بكل ما أسس من نظم حضارية، وكل ما نشر من علم ومعارف.

ومثل هذا التاريخ يحتاج إلى مجلدات كاملة، وإلى مراجع ووثائق معتمدة، وإلى أطر نظرية واضحة، تتقصى أبعاده السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخية، وتكتبه بمنهج يجمع بين الصحة العلمية، والأخلاق البحثية، والنظرة القومية التي لا تفصل بين القومي والإنساني؛ لأن تاريخ مصر، وتاريخ نهضتها الحديثة جزء من تاريخ العالم، أو من تاريخ الدنيا. وما طرحته مصر من قيم ومبادئ وأفكار وتطلعات، في جميع عصورها تفشى في كل الأقطار، وكان إضافة للحضارة الإنسانية، وللضمير الإنساني، ولحقوق الإنسان بمثل ما كان إضافة لتاريخنا القومي، ولثقافتنا الوطنية، وتاريخنا الفكري.

وهذا التاريخ لا يكتب إلا إذا توفرت له كل الضمانات التي توفر الحرية المطلقة للباحث في تغلغله في ثنايا التاريخ، وترفع عنه كل قيد يمس دفته، أو يضعف طاقته على استنباط الكلمات، والتحليلات من الأفعال والأحداث.

لقد كان من الصعب جدًا كتابة هذا التاريخ بأمانة مطلقة أثناء حكم الأسرة العلوية. وليس بعيدًا عن الأذهان الثمن الفادح الذي دفعه عبد الرحمن الجبرتي إن صحت الروايات التي شاعت في حياته[1] من أن محمد علي قتل ابن الجبرتي في الخلاء ما بين شبرا والقلعة بسبب أمانة الجبرتي في الكتابة التاريخية التي بدا بها معارضًا عنيفًا لمحمد علي.

أما وقد انقضى نصف قرن، أو أكثر على سقوط هذا الحكم، فلم يعد هناك من المحاذير ما يحد من التعبير عن الرأي الصحيح، أو يحول دون النظر بملء العيون إلى الحقيقة سافرة الوجه، بلا طمس لأي جانب من جوانبها المعقدة المتشابكة المتصلة بوزن الأشخاص، أو تقدير الأحداث.

---

(1) بين محمد علي والجبرتي، خليل شيبوب، الأهرام، ٢٥ نوفمبر ١٩٤٩.

وليس المطلوب بالطبع أن يسلك كتاب هذا التاريخ طريقًا واحـدًا، ولكـن المطلـوب أن تكون الغاية من هذه الكتابة، وهي الحقيقة الكاملة طريقًا واحدًا.

وهذا ما حاولت أن أفي به سواء في العرض العام لهذا التاريخ الذي يتألف منـه الفـصل الأول، أو في تقديم بعض أعلامه مع نصوص مختارة لهؤلاء الأعلام فى الفصل الثانى.

نبيل فرج

مايو ٢٠٠٧

الفصل الأول

أبعاد تاريخية

الصفحات التالية مقاربة عامة لتركة ثمينة لم تكتشف كاملة، وأعني بها ميراث الديمقراطية في تاريخ النهضة المصرية الحديثة بصفتها أهم أركان هذا التاريخ، وأكثر هذه الأركان في نفس الوقت تعبيرًا عن هذه النهضة التي شارك في تكوينها الشعب المصري بأجياله المتتالية، كما شارك في صنعها هذه الأعداد الغفيرة من المثقفين والعلماء والصحفيين والمؤرخين والسياسيين والحرفيين وغيرهم الذين يصعب حصرهم على نحو ما يصعب حصر النصوص الكاملة أو الدوريات الصحفية التي حملت الفكر الديمقراطي، ونشرت ألويته في الدولة المصرية، وفي ربوع الوطن العربي.

وقبل أن نعرض لهذا التراث الديمقراطي، تتعين الإشارة إلى أن للديمقراطية تاريخًا طويلاً في التراث الإنساني، وبخاصة تراث اليونان واللاتين، وتراث المسيحية في عصر النهضة الأوربية "الرينسانس"، وما حفل به التراث العربي القديم، ثم القرون الثلاثة الأخيرة في أنحاء العالم، التي تنوعت فيها العقائد والأفكار الديمقراطية على اختلاف المنطلقات والغايات.

ولا ننسى بالطبع، قبل هذا كله، حقوق الإنسان في مصر الفرعونية التي عرفت مبدأ المساواة بين جميع المواطنين، بمن فيهم الأجانب الذين يقيمون على أرضها، وكانت الوصية التي توجه للوزراء عندما يتقلدون مناصبهم، تقول: "عامل بالمساواة الرجل الذي تعرفه

والرجل الذي لا تعرفه. الرجل القريب منك، والرجل البعيد عنك. واعلم أنه عندما يأتي إليك شاك من الجنوب أو من الشمال، أو من أي بقعة في البلاد، فعليك أن تتأكد أن كل شيء يجري وفق القانون، وأن كل شيء قد تم حسب العرف الجاري، فأعط كل ذي حق حقه، ولا تنس أن تحكم بالعدل، لأن التحيز يعد طغياناً".

وهذه الحضارة الأولى في تاريخ البشرية، هي التي نظرت إلى العلم والمعرفة والكتابة نظرتها إلى " أثمن ميراث في مصر".

من هذا يتضح أن تراث الديمقراطية في مصر، في كلياته وتفصيلاته، لم يكن كله وافدًا، بحكم أن الديمقراطية قضية أساسية في تاريخ الأمم، ليس من السهل تجاهلها أو التهوين من شأنها، وهي مرتبطة دائمًا بتطور المجتمعات، بفضل تغليب العقل على النقل، وبالتحديد على التقليد.

وفي التراث العربي القديم صفحات كثيرة مضيئة تحمل هذا المضمون، أرجو أن يقوم بدراستها أحد الباحثين، أو مجموعة من الباحثين، يلتفتون فيها إلى مناهج البحث التجريبي في الفلسفة العربية التي كانت ترى، كما يقول البيروني: "العالم الحقيقي هو الذي يبتعد عن التعصب لرأي، ويسعى وراء الحقيقة المطلقة، بمعزل عن الأهواء والرغبات".

والمصطلح العربي للديمقراطية وهو الشورى، مبدأ إسلامي في أصول الحكم الذي يقوم على الانتخاب، ويقتصر فيه الاجتهاد على الأمور الدنيوية. وهذا ليس بالقليل ولا مكان لهذا الاجتهاد مع الثوابت في النص القرآني والحديث النبوي.

ويعتبر الشيخ محمد عبده هذا الاجتهاد في التوفيق بين الدين والدنيا، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، واجباً شرعًا وعقلاً وقانونًا، على كل من الحاكم والمحكوم، أو الراعي والرعية، إحقاقًا للحق، وتبعيدًا لكل ما يحدث خللاً أو انحرافًا في شئون الحياة، ومصالح العباد.

ولا سبيل إلى هذا الواجب إلا إذا غالب الحاكم الهوى والغرض، وقبل الشورى من ذوي الرأي والعلماء والفقهاء، وساعد عليها، ونموذجها الأمثل خطبة عمر بن الخطاب، التي دعا فيها الناس إلى تقويمه إن لم ينفذ أحكام الله، ولو أن الشيخ محمد عبده قصر هذه المشورة على أهل الحل والعقد، الذين يسنون القوانين والشرائع.

والتوفيق بين الدين والدنيا، أو بين الدين والعقل، ليس حديثًا، ولكنه قديم قدم الفلسفة العربية التي نحت نحو طاعة الدولة طالما أنها لم تشذ أو تخرج عن الشرع.

ويمثل هذا الرأي من يرون الدين والدولة كيانًا واحدًا، ولا يفصلون بينهما، ويمثله في الغرب الفيلسوف الأيرلندي الأصولي أدموند بيرك (١٧٣٠-١٧٩٧).

وكتاب الفارابي (٨٧٠-٩٥٠) "الجمع بين رأي الحكيمين أرسطو وأفلاطون" يمثل اتجاهًا آخر يدافع فيه عن العقل، وعن عدم معارضته للدين أو الشريعة، بغض النظر عن أن الفارابي اعتمد على كتاب منحول لأرسطو، نسب إليه خطأ، وأنه اعتمد في تأويلاته لفلسفة الفيلسوفين اليونانيين على الألفاظ والمعاني، لا على المضمون، وروح مذهب كل منهما.

وتختلف الآراء حول التزام الحاكم بما تجيئ به المشورة، أو بما تمنحه الديمقراطية للزعيم المنتخب من حرية، وعن حق الحاكم في عدم الأخذ بها، والسير بعكس ما تنادي به. ولكل رأي سنده، وإن كانت الغلبة للالتزام، لا لمجرد العلم والإحاطة، وإلا أصبحت شكلاً بلا مضمون، وليست جزءًا عضويًا في نظام الحكم.

ولست أريد أن أسبق الأحداث، فأطرح النتائج قبل تقديم البراهين. ولكن تصفح تاريخنا الحديث منذ بداية النهضة يوضح بجلاء أن قضية الديمقراطية، أو الشورى بالمصطلح القديم، كانت مطروحة في الفكر السياسي والاجتماعي في مصر، ولو في أشكالها الأولية البسيطة التي تواجه التفرد والاستبداد، وتعبر عن الحركة الوطنية، وبناء الدولة المركزية.

ونذكر هنا، من الخطب التي قيلت في افتتاح الدورة الثالثة للبرلمان، في ٦يناير١٨٧٩، ما نصه:

"نحن نواب الأمة المصرية ووكلاؤها، المدافعون عن حقوقها، المطالبون بمصلحتها، التي هي في نفس الأمر مصلحة الحكومة، نرفع إلى مقام الحضرة الخديوية الفخيمة الشكر الجميل، حيث عنيت بتشكيل شورى النواب، الذي هو أساس المدنية والنظام، وعليه مدار العمران، وهو السبب الموجب لنوال الحرية التي هي منبع التقدم والترقي، وهو الباعث الحقيقي على بث المساواة في الحقوق التي هي جوهر العدل وروح الإنصاف".

وكان مجلس شورى النواب أو البرلمان، الذي تشكل في عهد الخديوي إسماعيل وافتتح في ٢٥نوفمبر١٨٦٦، يتكون من ٧٥عضوًا ينتخبون لمدة ثلاث سنوات، من البلاد

والمديريات والمحافظات، وتحدد اختصاصه وواجباته في المداولة في المنـافع وفـي القـوانين والموازين القائمة، وإعطاء الرأي عنها، ثم تعرض على الخديوي.

وعندما نطالع وقائع هذا التاريخ، وإنتاج أعلامه من المؤرخين والكتـاب الـذين يتنـاولهم الفصل الثاني من هذا الكتاب، ندرك أبعاد تكوين مصر، من خلال الديمقراطية.

يؤكد هذا المضمون العديد من الكتابات التي تتناول الواقع والتاريخ، أنقـل منهـا -علـى سبيل المثال- عبارة وردت في الجزء الثاني من كتاب "تـاريخ التمـدن الإسـلامي" لجرجـي زيدان، الصادر في ١٩٠٣، يقول نصه: " تاريخ الأمة لا يقوم بسرد حروبها وفتوحهـا وإنمـا هو تاريخ نشوءها وتنظيم حكومتها وتاريخ ثروتها وعلومهـا وآدابهـا ونظامهـا الاجتمـاعي ومصيرها- أو هو تاريخ تمدنها".

ولو أننا سلمنا بأن تاريخنا الحديث المكتوب عن هذه المرحلة منذ أوائـل القـرن التاسـع عشر، لا يعدو أن يكون تاريخ الحكام من الأسرة العلوية، فإن دراسة تيـار الديمقراطيـة فـي هذا التاريخ، بمنهج عقلاني ونظرة قومية، يعني في المحل الأول دراسة تـاريخ الـشعب فـي كفاحه الوطني.

ورد أصول هذا التيار الوطني الشعبي إلى ما قبل الحملـة الفرنـسية، وبالتحديـد إلـى حركة علي بك الكبير، يعطينا الخيوط الأولى له، حين أعلن على بك الكبيـر انفـصال مـصر عن الدولة العثمانية، وفتح الشام ومصر لحاكم الدولة المـصرية المـستقلة، وعمـل علـى أن تتعامل مصر مع الدول الأخرى بلا وسيط.

وأيًا كان تقييمنا لمدى نجاح أو فشل علي بك الكبير فـي مـسعاه، فقـد كـان لـه دوره وتأثيره الذي تحقق في عهد محمد علي، تحت تأثير ضعف الدولة العثمانيـة وانحلالهـا نتيجـة سوء حكامها، وكثرة الدسائس التي تعرضت لها من داخلها وخارجها.

ومهما كانت الاختلافات متباينة في مفهوم الديمقراطية في التراث الإنساني، فمـن المتفـق عليه في كل الأدبيات أن الديمقراطية هي حكم الشعب بالشعب، بصفة الأفراد كـأفراد، ولـيس بصفتهم الطبيعية أو الدينية أو غيرها، كالأصل الجنسي، أو المنصب، أو اللغة.... إلخ.

ويعني هذا أن الديمقراطية ليست مجرد نظام للحكم، الذي تنفصل فيـه الـسلطة الزمنيـة عن السلطة الدينية، كما أن الثقافـة -فـي مفهومهـا الأشـمل- لا تقتـصر علـى المعـارف والنظريات الأدبية والفنية، ولكنها أشمل من ذلك.. إنها ممارسة عملية، وتفاعل بـين الإنـسان

والأرض التي ينتمي إليها، وأسلوب حياة أو فلسفة حياة، تتبادل فيها القيم مع الثقافات الأخرى، قبل أن تكون نظامًا سياسيًا. كما تشمل الثقافة كل أساليب وتجارب الحياة في جميع أنشطة الواقع، في سياقها القومي الذي لا يتجزأ ولا ينفصل عن السياق العالمي.

وجوهر هذا الأسلوب الديمقراطي أن يشعر كل فرد في الدولة أنه آمن، يملك فرصة متساوية مع الآخرين في الحكم والتعبير.

وقيام المجتمع على هذا الأساس يرفع الفرد في المجتمع، ويعزز كرامته الإنسانية.

وهذه المشاركة العامة للأفراد التي تدير فيها الجماعة أو الأغلبية شئونها، تتم إما بالإدلاء بالصوت مباشرة، أو بترشيح من يمثل هذا الصوت في الدورات الانتخابية، سواء من خلال التشريع أو التنفيذ، عن طريق هؤلاء النواب الذين تخول لهم الجماعة أو الشعب وضع المبادئ والخطوط والضوابط الأساسية التي تطبق في إطار مراقبة المجموع لممثليهم، ونقدهم، وتغييرهم إذا حادوا عن الطريق.

وخلال الدورات الانتخابية تتحقق السيادة للشعب، وتتحقق مشاركته الإيجابية الفعالة في كل ما يتصل بصناعة القرار، وما يحقق له مصالحه وأهدافه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

وتعد الأحزاب من جهة، ودورات الانتخاب الحرة، من جهة أخرى، مضمون الديمقراطية التي تأخذ أحيانًا شكل حزبين، كما نجد في انجلترا، حيث حزب المحافظين وحزب العمال، ويكون فيها عضو البرلمان المنتخب ممثلاً للأمة كلها، وليس ممثلاً لدائرته فقط، أو لحزبه فقط.

وبذلك يصبح الشعب سلطة تقف جنبًا إلى جنب السلطات التشريعية، والتنفيذية، والقضائية.

وللديمقراطية الحديثة أربعة أركان مترابطة، إذا غاب منها ركن تقوضت الأركان الأخرى، أو أصبحت مهددة بالانهيار، وهي: النظام السياسي، التكنولوجيا العصرية، الوفرة الاقتصادية، العدالة الاجتماعية.

ذلك أنه لا معنى للعدالة الاجتماعية في غياب الوفرة الاقتصادية، ولا معنى لحرية الاجتماع والرأي والنقد في ظل نظام سياسي غير ديمقراطي يفتقد فيه الشعور بالأمن، أو في ظل تكنولوجيا غير عصرية.

ولتوضيح مدى الاستنارة الفكرية والجرأة التي تمتع بها رواد النهضة المصرية الحديثة في دعوتهم للديمقراطية، علينا أن نتذكر ما كان عليه الوضع القانوني في مصر العثمانية من عدم الاحتفال بالعدالة في توزيع الثروة، وما كان من استحالة مشاركة الشعب للسلاطين في حكم البلاد، وكانت أي محاولة تهدف إلى هذه المشاركة السياسية تعد من المحرمات، وتنال عقوبة الفساد في الأرض.

لهذا فإن النقلة التي يمثلها عهد محمد علي وخلفائه، في الأوضاع السياسية والاقتصادية، وفي الفلسفات الاجتماعية، نقلة كبيرة، تحول بها المجتمع المصري من مجتمع إقطاعي ديني محدود الأبعاد، يخضع للمحاكم الشرعية وحدها، إلى دولة مدنية، يتعدد فيها القضاء ما بين شرعي وأهلي ومختلط وقنصلي، وتتسع فيها الملكيات الزراعية التي منحها محمد علي لكبار رجال الإدارة والجيش، وقد اتسعت معها الفروق بين الطبقات، نتيجة نظام الاحتكار الذي طبقه محمد علي منذ سنة١٨١١، بعد أن قضى على خصومه، وهو ما يعرف برأسمالية الدولة، وتطلع أصحاب الثروة الجديدة إلى السلطة.

والارتباط بين الثروة والسلطة لم ينشأ كظاهرة في هذا العصر وحده، فهو ظاهرة قديمة جدًا، نطالعها منذ الدولة الأموية، وإن لم تقتصر على تاريخنا العربي، لأنه ظاهرة في التاريخ الإنساني، تسعى فيه الثروة للسلطة، والسلطة للثروة، تدعيمًا لكيان كل منها، خاصة في الأنظمة الوراثية.

ويعتبر كثير من المؤرخين الحملة الفرنسية حدًا فاصلاً بين عصرين، أو مرحلة انتقالية في مصر الحديثة.

ومن الضروري أن نذكر أن مصر قبل الحملة لم تكن تخلو من الحركات الثورية، مثل ثورة ١٧٩٥ التي وضعت فيها أول وثيقة دستورية بين الحاكم والمحكوم، وقعها إبراهيم باشا شيخ البلد الأول ومراد بك شيخ البلد الثاني، ووقعها من الشعب الشيخ عبد الله الشرقاوي والشيخ السادات ونقيب الأشراف السيد عمر مكرم وشهبندر تجار مصر المحروسة محمد المحروقي.

وكان بمصر من الإنتاج الفكري والتطبيقي الحرفي ومن المؤسسات العملية ما يستحق أن يذكر، ولم يشتد عود هذا الإنتاج إلا مع الإصلاحات التي قام بها مؤسس الدولة الحديثة، محمد علي، ومن أتى بعده، وما قامت به من تهيئة العقول والأذهان لتقديم أفضل ما تملك من مواهب وإمكانيات.

وليس من السهل حصر هذه الإصلاحات والمجالس الإدارية المستحدثة.

ولكن يمكن أن نذكر تأسيس مطبعة بولاق في ١٨٢٠، والبعثات التي بدأت في ١٨٢٦، وما نتج عنها من حركة الترجمة، وصدور "الوقائع المصرية" كأول جريدة مصرية في ١٨٢٨، ازدهرت بعدها الصحافة حتى بلغ عددها في مصر قبل نهاية القرن التاسع عشر أكثر من أربعين دورية، منها ٢٣دورية باللغة العربية. وقد صدر أول قانون لتنظيم الصحافة باسم "قانون المطبوعات" في ١٨٨١، في ٢٣مادة، ولكن ما لبث أن أطيح بالقانون أثناء الثورة العرابية بوقف الكثير من الصحف، ولم تسلم منها حتى جريدة "الوقائع المصرية" وهي جريدة رسمية معتدلة، شارك في تحريرها محمد عبده وسعد زغلول، وقد نفى الأول واعتقل الثاني، وحذرت الصحف في الآستانة من النقل عنها.

ونذكر أيضًا تأسيس مصلحة الآثار والمتحف المصري في ١٨٣٥ لصيانة الآثار ومنع تهريبها أو الاتجار فيها. وشامبليون هو صاحب الفضل في كتابة أول مذكرة بهذا الشأن في ١٨٢٩، وإن لم يتحقق هذا إلا بعد ست سنين.

وتتضمن كتابات رفاعة رافع الطهطاوي بعد ذلك دفاعاً عن الآثار المصرية، ودعوة للمحافظة عليها، ورفض أن يهدي الخديوي المسلات المصرية إلى الملوك الذين يزورون مصر، الأمر الذي أدى إلى بناء المتحف المصري في ١٨٥٨، وهو المتحف الذي انتقل إلى مبناه الحالي في ميدان التحرير في١٩٠٢.

وقبل افتتاح هذا المتحف أصدر عباس حلمي في ١٨٩٧ أمرًا عليًا يمنع فيه التنقيب عن الآثار أو امتلاكها أو تخريبها، هذا نصه:

أمر عالٍ

في منع استخراج الأشياء الأثرية

المادة الأولـى: يعاقب بغرامة من خمسين قرشًا إلى مائة قرش وبالسجن من ثلاثـة أيـام إلى أسبوع:

أولاً. من باشر حفرًا في أرض للحكومة بلا رخصة.

ثانيًا. من استولى على شيء من الأشياء الأثريـة (الأنتيقـات) التـي تمتلكهـا الحكومـة خلاف ما هو محفوظ في المتاحف أو المباني الأميرية أو نقل تلك الأشياء مـن مكانهـا بقـصد امتلاكها.

ثالثًا. من تسبب في إتلاف أو تخريب أثر من الآثار القديمة أو تدمير بنـاء مـن الأبنيـة القديمة تدميرًا جزئيًا أو كليًا أو تسبب في تشويه ما في ذلك مـن النقـوش البـارزة والتماثيـل والكتابات أو كتب عليها أسماء وكتابات.

رابعًا. من أخذ سباخًا من مكان ممنوع أخذه منه.

ويجوز قبول الظروف المخففة للعقوبة.

المادة الثانية: يحكم القاضي زيادة على هذه العقوبة بأن تعاد للحكومـة جميـع الأشـياء الأثرية التي أوجبت حصول المخالفة.

المادة الثالثة: على ناظري الأشغال العمومية والحقانية تنفيذ أمرنا هذا كـل منهـا فيمـا يخصه.

صدر بسراى رأس التين في أغسطس سنة ١٨٩٧.

عباس حلمي

ونذكر أيضًا إنشاء جيش وأسطول قوي، قام بتدريبه أساتذة مهرة من أوربا، إيمانًـا بـأن قوة الدولة في جيشها وأسطولها، وليس في مؤسساتها المدنية.

ونشاط الإرساليات الأجنبية التعليمية منذ منتصف القرن التاسع عشر، وهناك من يحددها بسنة ١٨٥٤. وإنشاء محاكم مختلطة في ١٨٧٥ تأخذ بالتشريع الفرنسي، أو كما يقال بقانون نابليون، وقد حملت هذه المحاكم في البداية اسم "محاكم الإصلاح"، وبدأت بثلاث محاكم في القاهرة والإسكندرية والإسماعيلية، لكثرة الأجانب فيها.

وتقضى لائحة هذه المحاكم المختلطة بالفصل في المنازعات والخصومات بين المصريين والأجانب على اختلاف جنسياتهم، أو بين الأجانب بعضهم البعض، وعدم خضوع الأجانب أو محالهم للسلطات البوليسية مهما كانت التهم الموجهة إليهم، ما عدا ما يمس الأمن العام، أو بناء على طلب قنصليات هؤلاء الأجانب.

أما قبل هذا التاريخ فكانت جميع السلطات القضائية والتشريعية والتنفيذية في يد الوالي وحده، وفي عهد الخديوي إسماعيل (١٨٦٣-١٨٧٩) الذي وضعت فيه هذه اللائحة كان عدد الأجانب في مصر نحو ٨٠ألف أجنبي يتبعون١٧ دولة أجنبية.

وكان الخديوي إسماعيل قد كلف نوبار باشا ناظر الخارجية بمفاوضة الدول لوضع لائحة هذا المشروع. وافتتحت المحاكم المختلطة في قصر رأس التين بالإسكندرية في احتفال أقيم في ٢٨ يونيه ١٨٧٥، ألقى فيه الخديوي إسماعيل كلمة هذا نصها:

"إن المعاونة العلية الشأن التي تفضل بها علينا صاحب الجلالة سلطاننا المفخم، والمساعدة المملوءة عطفا التي لاقيتها من الدول الأجنبية، تسمح لي بأن أحتفل بالنظام القضائي، وأن أفتتح المحاكم الجديدة. وإني لسعيد بأن أرى حولي هؤلاء القضاة الأفاضل الأجلاء الذين عهدت إليهم بكل طمأنينة ولاية القضاء في مصر، وإني على يقين بأن مصالح الناس ستجد في معارفهم وأهليتهم الضمان التام، وأحكامهم ستقابل من الكافة بالطاعة والاحترام.

إن حفلة اليوم ستكون من الحفلات الخالدة في تاريخ مصر، وستكون مبدأ عصر جديد للحضارة. وإني واثق بأنه بعناية الله وحسن توفيقه سيكون مستقبل هذه المحاكم وطيد الأركان".

ولم تلبث هذه المحاكم أن تحولت مع غيرها من المحاكم المدنية، في مطلع الثمانيات، وبالتحديد في ١٨٨٣، إلى نظام قضائي موحد، يعرف بالقضاء الأهلي الذي يستخدم اللغة العربية لا الفرنسية، كما كان الوضع في المحاكم المختلطة، لرد الاعتبار للسياسة الوطنية القضائية، بعد أن اتسع نطاق هذه المحاكم المختلطة في زمرتها، حتى أصبحت مختصة بكل من كان أجنبيًا.

بل إن هذه المحاكم المختلطة حاولت مع استفحالها أن تنزع من المحاكم الوطنية اختصاصها، إذا كان له مساس بالمصالح الأجنبية من قريب أو بعيد، ولم تحجم يدها في هذه الحالة من الضغط على المصريين في حالات الرهن والاقتراض، خاصة إذا كانوا من الفلاحين الفقراء.

ويحفل تاريخ هذه الفترة بتدخل قناصل الدول الأجنبية لحماية رعاياها، كما حدث – على سبيل المثال– مع بشارة تقلاً في عهد الخديوي إسماعيل، حين سجن ثلاثة أيام في أبريل من سنة ١٨٧٩، بسبب مقال نشر في "الأهرام" التي صدرت في ٥ أغسطس١٨٧٦ بعنوان "ظلم الفلاح" اشتم منه رائحة السياسة.

ولولا تدخل القنصل الفرنسي، باعتبار بشارة تقلاً من رعايا فرنسا، لطال سجنه.

واستغلت الصحف المصرية هذا الوضع الذي يمنح حصانة قانونية للأجانب، فأسندت إدارتها أو رئاسة تحريرها إليهم، حتى تتجنب ما كان يتهددها من وقف أو مصادرة.

وظلت المحاكم المختلطة قائمة في مصر، ولم تلغ نهائيًا إلا ١٩٤٩، بعد ثلاثة أرباع القرن، وغدا للنزلاء الأجانب على اختلاف جنسياتهم قضاء مصري واحد، مثلهم مثل أبناء الوطن، وتحقق بذلك لمصر الاستقلال في إدارة العدل في ديارها، وبين من يقطنها.

وصحب المتغيرات الأولى للقضاء صدور أول لائحة للمحاماة أمام المحاكم الأهلية في ١٨٨٨، وتتألف من مائه مادة حول ممارسة هذه المهنة.

وجرى تعديل هذه اللائحة بعد ذلك في ١٨٩٣، فسقط شرط الخبرة في ممارسة المحاماة، وحل محله ضرورة حصول المتقدم للعمل في هذه المهنة، وفي تقييد اسمه في جدول المحاماة، على شهادة الحقوق سواء من مصر أو من الخارج[1]. وبعد سنوات قليلة من هذا التعديل أنشئت في ١٨٩٦ مدرسة الشرطة (البوليس) والإدارة.

وقبل أن يشتد المرض بمحمد علي، ويدب فيه الوهن الذي أصابه بالهذيان والتخليط وأودى به إلى الموت، ألقى في أواخر ١٨٤٧ خطبة على كبار رجال الدولة نشرت مجلة "المصور" نصها في الذكرى المئوية لوفاة محمد علي، وهذه الخطبة تعد دستورًا للدولة، قال في بعض فقراتها:

---

(١) مولد الأفاكوتية، د. لطيفة سالم، الأهرام، ١٧ديسمبر ٢٠٠٢.

"عليكم برعاية حقوق المصالح العامة التي توكل إليكم، فلا تضيعوا مصلحة عامة من أجل مرضاة كبير تخشى سلطته، أو صغير ترجي مودته. ولكي تسير البلاد قدمًا نحو الرقى المنشود، يجب أن تمحوا المحاباة من دائرة أعمالكم، فهي وإن جازت في الشئون الشخصية أو في الحياة العائلية، فإنها من أكبر المعاول التي تفسد النظام الحكومي وتحط من شأنه. وإنه ليسعدني أن أجد بينكم من إذا أصدرت إليه أمرًا مخالفًا للمصلحة العامة اعترض عليه، وأبان لي مواطن الضرر فيه -كتابة أو شفاهة- فهذا وأمثاله لهم مني عظيم التقدير والثناء، ولكم أسوة حسنة فيمن بسطوا لي وجهات نظرهم في بعض تصرفاتهم، وأجزلت لهم الشكر، وقدمت لهم ما هم أهل له من ثواب. وإني لأعطي كلاً منكم هذا الحق، لا فيما يتعلق باستعمال الصراحة معي وحدي، بل مع باقي إخوانكم صغارًا وكبارًا".

وإذا كان الخديوي عباس (١٨٤٨-١٨٥٤) قد أجهض الكثير من إنجازات النهضة التي أقامها محمد علي، للتخلص من آثار النفوذ الأجنبي الأوربي في مصر، فإن هذه النهضة سرعان ما استأنفت مسيرتها في عهد إسماعيل الذي فتح مصر على الحضارة الأوربية.

ومع نهاية القرن التاسع عشر كان قد نشأت في مصر عدد من الجمعيات والمدارس وغيرها من المنشآت التي تؤكد سمات المجتمع المدني وقيم النهضة، مثل: جمعية المعارف (١٨٦٨)، دار الكتب (١٨٧٠)، مدرسة دار العلوم (١٨٧٢)، مدرسة البنات (١٨٧٣)، الجمعية الجغرافية الخديوية (١٨٧٥)، الجمعية الخيرية الإسلامية (١٨٧٨)، صدور قانون مدرسة الفنون والصنائع (١٨٨٧)، البنك الأهلي (١٨٩٩). ثم أنشأ طلعت حرب بنك مصر (١٩٢٠)، متواصلاً مع المؤسسات التي نشأت منذ القرن التاسع عشر.

وإنشاء المؤسسات وتنظيم التعليم خاصة يعني بداية تكوين الدولة المدنية ووضع حجر الأساس للديمقراطية.

ويمكن القول إجمالاً إنه خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وبالتحديد في ظل حكم الخديوي سعيد (١٨٥٤-١٨٦٣) والخديوي إسماعيل (١٨٦٣-١٨٧٩) تسارعت خطى تكوين هذه الدولة المدنية.

ذلك أن النهضة لم تكن في هذه المرحلة نهضة عمرانية فقط، وإنما نهضة وطنية، على حد تعبير أحد المعلقين الأجانب، الذي اعتبر بحق أن قيام الخديوي إسماعيل بالالتقاء مع الأمة في وضع دستور يحفظ حقوق الشعب بمثابة خطوة متقدمة في القضاء على النفوذ

الأجنبي -البريطاني والفرنسي- في مصر، بل وتقضي أيضًا على مشاريع دولة الخلافة العثمانية في اسطنبول.

وكان الثمن الفادح لهذا الاتجاه الوطني استصدار أمر أو فرمان من السلطان العثماني بعزل الخديوي إسماعيل وتنصيب ابنه توفيق (١٨٧٩-١٨٩٢) حاكمًا لمصر، لتبدأ مرحلة جديدة من الكفاح الوطني وسط مصاعب ضد المستعمر الإنجليزي، وضد الخديوي الخائن الذي ساعد الإنجليز على الاحتلال، بضرب الإسكندرية أولاً في أغسطس ١٨٨٢، واحتلال مصر عبر قناة السويس، وهزيمة الثورة العرابية في التل الكبير في الشهر التالي من نفس السنة.

ويعد خطاب الخديوي إسماعيل الذي كلف فيه الشريف باشا بتشكيل الحكومة أو الوزارة، بعد عزل ابنه توفيق من رئاسة الوزارة، وثيقة مهمة في مسيرة الديمقراطية، تأكدت فيها سلطة مجلس شورى النواب إزاء مجلس النظار، بالاعتراف لأول مرة بإرادة الشعب، وهذا نصها:

"صاحب الدولة شريف باشا

بصفتي رئيسًا للدولة، وبصفتي مصريًا، فإني أعتبر أنه من الواجب المقدس أن أنزل على إرادة الشعب، وأن أحقق أمانيه المشروعة.

وأمام المطالب الملحة التي تقدمت بها، فإنني أعهد إليك بتشكيل الحكومة، وأن تتألف من شخصيات مصرية وطنية بحتة، وأن يكون رائدها الإصلاح الشامل الذي عبرت عنه الأمة، وأن يتحقق كاملاً وبكل دقة وعناية، وأن تتوطد أركانه وتثبت دعائمه عن طريق إقرار المسئولية الوزارية الحقيقية أمام المجلس النيابي الذي سوف يتم انتخابه وتقرير حقوقه على النحو الذي يكفل مقتضيات الحالة الداخلية وتحقيق الأماني الوطنية.

وسوف تكون مهام الحكومة الجديدة إصدار قوانين وتشريعات على نمط القوانين المماثلة والمعمول بها في أوربا، مع مراعاة عادات الشعب وحاجاته.

ولا شك عندي أن دولتكم مع من يحيط بكم من الرجال المتمتعين مثلكم بثقة الأمة وتقديرها ستبلغون الغاية المنشودة من الإصلاح الاجتماعي الذي أرجو أن يقترن باسمي".

ومطالبة الثورة العرابية الخديوي توفيق بالدستور، وببرلمان معبر عن حقوق الشعب، يجعل منها بداية للنهضة وحركة قومية متقدمة، بالبيان الذي قدمته الشعب، جمعيتها العمومية للثورة في ٢٢ يوليو ١٨٨٢ موقعًا من مائتي شخصية من قيادات الأمة في مصر كلها، بينها شيخ الجامع الأزهر وبطريرك الأقباط وعدد من الأمراء، يذكرون فيه أنهم يرون توقيف أوامر **الخديوي توفيق وما يصدره من نظاره الموجودين معه في الإسكندرية، كائنة ما كانت هذه الأوامر أو لأي جهة من الجهات، وعدم تنفيذ هذه الأوامر، حيث أن الخديوي قد خرج عن قواعد الشرع الشريف والقانون المنيف".**

وتذكرنا هذه الثورة بثورة القاهرة الأولى التي اشترك فيها العامة احتجاجًا على نظام الضرائب والرسوم التي فرضها الفرنسيون.

وهناك أيضًا من معالم التطور اتساع زراعة القطن، وتخفف الدولة من الطابع الاحتكاري الذي فرض على الاقتصاد المصري، والسماح للتجار بالاتصال مباشرة في الداخل بالفلاحين، وإلغاء الرسوم الجمركية، مما شجع على تزايد هجرة الأجانب إلى مصر، من الإيطاليين واليونانيين والفرنسيين والإنجليز[٢]، وكان أغلبهم من المشتغلين بالتجارة والمال، بعد أن سمح محمد علي ببناء السفن واستخدامها في نقل المحصولات وبيعها بالمزاد العلني ابتداء من ١٨٤٢، وهم الذين ساعدوا على نشوء ما عرف برأسمالية السوق، وهي رأسمالية ليبرالية سمحت بتقبل الأنماط الغربية الاستهلاكية في المجتمع شيئًا فشيئًا.

ولعل التحدي الأساسي الذي كان يهدد هذه الإصلاحات، ويحول دون تطورها وامتلاكها مقدراتها بكاملها، عدم الاستقلال السياسي لمصر، وارتباطها بالنظام الاقتصادي السياسي العالمي من اتفاقيات دولية ومعاهدات بين الباب العالي والدول الأجنبية، مثل المعاهدة بين تركيا وانجلترا في ١٦ أغسطس ١٨٣٨ لقضاء على احتكار الدولة العثمانية والدول التابعة لها.

كما أنه لم يكن لمصر أن تفرض ضرائب من أي نوع على الأجانب إلا بموافقة حكوماتهم بحكم الامتيازات الأجنبية.

---

[٢] صفحات من تاريخ مصر الحديث، انهيار الاحتكار في مصر، د. أحمد عبد الرحيم مصطفى ، مجلة الهلال، يونيه ١٩٦٧.

وبعد...

إن دراسة الديمقراطية في مصر لا تتكامل إلا في إطار الوعي بالتراكم الثقافي لتيار التنوير، منذ بزوغ خيوطه الأولى، رغم المصاعب الجمة التي واجهها هذا التيار في تطلعه لبناء الأمة الواحدة، على أساس العلم والعقل والديمقراطية. والمساواة والحكم المدني، سواء كان الطابع الغالب في هذا التراث الأصيل متسمًا بالتجريد النظري العام، أو كان مرتبطًا بالواقع العياني الاجتماعي والوطن القومي، منهجيًا وتطبيقيًا.

وقد حكم هذا التراث الديمقراطي وحدد مستواه واتجاهاته مواقف أصحابه من التراث والعصر، أو من الموروث والوافد. وتراوحت المواقف بين اتخاذ التراث وحده أساس بناء الفكر العربي عند من عرفوا بالأصوليين، أو الجمع بينه وبين الثقافات والحضارات الأخرى سواء كانت تراثًا قديمًا أو علومًا عصرية، أو الأخذ بالوافد ونفي التراث، عند من وصفوا بالعلمانيين.

ولكل اتجاه من هذه الاتجاهات الثلاثة معاييره وحججه وآفاقه التي تتفاوت بين دعاته، رغم اتفاقهم واشتراكهم في الموقف الواحد.

وبيان هذه الفروق يحتاج إلى دراسات طويلة تخرج عن موضوع هذا الفصل الذي ينظر إلى قضية التراث الديمقراطي نظرة كلية عامة، تشارك فيها كل العقول، وتتلاقى على أرضها كل التجارب.

ومع هذا يمكن القول إجمالاً إن البيئات التي نشأت فيها التيارات المختلفة عبارة عن ثلاث بيئات لثلاثة تيارات، نبعت من بيئاتها، أو كانت بنت بيئتها، وهي:

- بيئة التراث القومي الخالص.
- بيئة الثقافة العصرية الغربية.
- بيئة تأخذ بنصيب من الاثنين، التراث العربي والثقافة الأوربية، أو الأزهر والجامعة، على اختلاف نسبة الأخذ من هذا، أو الأخذ من ذاك.

ولا سبيل إلى فهم تيار التمدن والتحديث الذي دعا للانفتاح على الحضارة الأوربية وللديمقراطية، بعيدًا عن فهم التيار أو التيارات التقليدية المحافظة المقابلة التي كانت في

صورتها العامة، امتدادًا للركود الطويل الذي بدأ مع نهاية الدولة العباسية، إذ انتفى في إهابها التناقض بين الشرق والغرب، أو لم يعودا، على الأقل، على طرفي نقيض.

كذلك لا سبيل إلى فهم الدولة العلمانية إلا في ضوء مقارنتها بالتيارات أو بالدولة الدينية التي تعادي هذه الدولة العلمانية، بينما لا تعادي العلمانية هذه التيارات الدينية، إذا أخذت بالينابيع النقية الصافية للدين، وإنما تعترف بها في المجتمع، ولا تستبعد أحدا من المؤمنين، وإن رأت أن من حق كل فرد أن يؤمن أو لا يؤمن، دون أن يتعرض لطغيان أحد، أو إلى قذفه بالكفر.

ورفض الحضارة الغربية رفضًا تامًا، ونقدها إجماليًا، يرجع إلى عدم إدراك أن هذه الحضارة التي نشأت في الغرب حضارة إنسانية، وقد ساهمت الحضارة العربية الإسلامية في توجهاتها الأساسية، في المرحلة التي كانت فيها هذه الحضارة في أوج ازدهارها.

والفروق بين التيارات الحديثة التي تريد الخروج على القديم والتجديد، والتيارات التقليدية التي تريد إبقاء كل شيء على ما هو عليه، تتجلى في اللغة وفي كل أشكال التعبير، وفي مقدمتها بالطبع الشعر الذي تراوح في تعبيره عن الذات، وعن الحرية الشخصية في زمنها، بين شعر السليقة والابتكار وشعر الصنعة والتقليدية، أو بين شعر الطبع بسماته الفنية الأصلية وقصده، وشعراء العروض الذين لا يملكون في نظمهم غير تطبيق قواعد النحاة والمبالغة فيها.

وإذا تركنا مجال الأدب الخالص إلى مجال التنوير العام، فقد كان الصراع ناشبًا في هذه المرحلة المبكرة بين دعاة المحافظة الذين يؤمنون بفكر الخرافة والأسطورة والتقليد، ودعاة الحرية، أصحاب الفكر العقلاني الذي يصل بين العلل ومعلولاتها. وقد زادت حدة هذا الصراع بعد وفاة رائد التنوير رفاعة رافع الطهطاوي في ١٨٧٣.

والفكر العقلاني هو الفكر الذي لا يعرف التعصب، ولا يعترف بالمطلقات، وإنما يبحث عن الأسباب والعلل في بحثه عن الحقيقة، ويأخذ بالتحليل والاستقراء في تناولها.

وللترجمة تأثيرها الواضح في توسيع آفاق الفكر العربي، بعكس ما يذكره لويس شيخو في الجزء الثاني من كتابه "الآداب العربية في القرن التاسع عشر" من أن حركة الترجمة أدت إلى خمول التأليف.

إن الترجمة من العلوم والآداب الأوربية كانت دائمًا من حوافز التأليف العربـي، وكانـت في حد ذاتها، مع التأليف، من عوامل النهضة الفكرية.

والحضارة العربية القديمة لم تزدهر وتصل إلـى أرقـى مـستواها إلا بفـضل الأفكـار والثقافات الأجنبية التي تقبلتها هذه الحضارة من الفرس والهند واليونان جميعًـا عـن طريـق الترجمة.

ولأن النهضة المصرية الحديثة تجاوزت وطنها المحلي إلى العـالم العربـي، فـسيلاحظ القارئ أني لم أفرق بين أسماء مصرية وأسـماء عربيـة، خاصـة الأسـماء البـارزة التـي انخرطت في تاريخنا الثقافي، بفضل مصر التي أتاحت لها أن تقـدم مـا قدمتـه فـي تـراث الديمقراطية.

الفصل الثاني

نصوص مختارة

(١)

الحرية المدنية

بقلم/ رفاعة رافع الطهطاوي

قدم رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١- ١٨٧٣) في كتابه "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" الذي صدرت طبعته الأولى في ١٨٣٤ الفكر الديمقراطي الليبرالي للبورجوازية الفرنسية في القرن التاسع عشر معتبرًا العدل والتعليم ونشر المعارف والعلوم الطبيعية أساس المجتمع والعمران والتمدن الذي يؤدي إلى دفع الحضارة، ورقي الإنسانية وتقدم الأوطان. وعلى هذه الأفكار تشكل فكر رفاعة الخاص في إطار مشروع الدولة الحديثة لمحمد علي، وبداية الصحوة الوطنية في القرن التاسع عشر التي يعتبر رفاعة الطهطاوي رائد نهضتها الفكرية في تاريخنا الحديث.

وكان رفاعة قد قضى في البعثة الفرنسية خمس سنوات (١٨٢٦- ١٨٣١) اختمرت في نفسه خلالها هذه الأفكار عن نظام الحكم المدني الذي يفصل بين سلطة الدين وسلطة الدولة الزمنية، ويقوم على دعامتين أساسيتين:

الدعامة الأولى: التمثيل النيابي وفق الديمقراطية البرلمانية.

الدعامة الثانية: تشريعات حقوق المواطن وواجباته، وكل منهما تترتب على الأخرى، وبذلك يفقد الإنسان حقوقه المدنية التي يستحقها على الوطن إذا لم يوف واجباته نحوه.

ويحدد الطهطاوي في أعماله الفروق بين الحضارة الغربية والحضارة العربية في أن حضارة الغرب تقوم على العقلانية والحقوق الطبيعية، بينما تقوم حضارة العرب على مباديء التحليل والتحريم الديني دون اجتهاد ودون تجديد.

وعلى هذه المباديء الشرعية الثابتة وحدها يكون التحسين والتقبيح في جميع الشئون والحقوق الطبيعية التي يذكرها رفاعة في حضارة الغرب هي الحقوق المنطقية السليمة المحققة للعدل والحرية بمفاهيم الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر "الإخاء والحرية والمساواة" وهي القوانين العامة المستخلصة من الفطرة الإنسانية ومن الحدس السليم الذي لا يتأثر باختلاف الأمكنة والأزمنة، وجوهرها رفض الأوهام، وقد تطورت فيما بعد في القرن التاسع عشر إلى الحقوق المدنية، أو الوضعية التي تفصل بين السلطات، وتحقق المساواة بين أفراد الشعب في ظل قوانين سياسية واحدة وشريعة واحدة توحد الأمة، فلا يتشعب أبناء الوطن في أحزاب تتشاحن وتتباغض.

ومن الثابت أن رفاعة تأثر بثلاثة حكماء فرنسيين من القرن الثامن عشر قرأ كتبهم واستوعب فلسفاتهم في الثورة والإصلاح، كما قرأ، واستوعب الكثير من أفكار من سبقهم، وتلاهم: مونتسكيو (١٦٨٩- ١٧٥٥)، وفولتير (١٦٩٤- ١٧٧٨)، وروسو (١٧١٢- ١٧٧٨).

وفي تقدير الطهطاوي أن الإنسانية لن تبلغ آمالها، وتنتفي فيها العداوات، والحروب إلا إذا اتسع نطاق التمدن حتى يشمل العالم أي إلا إذا غمرتها حضارة واحدة. وتعد الطباعة، والنشر، والسياحة، من أدوات اتساع نطاق التمدن.

ولعل أكثر ما يلفت النظر في رؤية رفاعة إعلاؤه من القريحة والتفكير والإبداع، ذلك أن الإنسان يستنبط بها الحقيقة ويدرك العلاقات الكامنة والمتفرقة في مختلف المدارات السياسية والاجتماعية والثقافية والتاريخية، ومن ثم يعرف كيف يتصرف التصرف الصحيح.

وربما كان الطهطاوي هو المفكر الوحيد في عصره الذي طالب بتعليم الصبيان مبادىء العلوم السياسية، أو فن السياسة، مع تحفيظهم القرآن الكريم؛ لأن هذه المبادىء تمكن أهل الوطن من معرفة حقوقهم وواجباتهم، فلا يستطيع أحد العبث بهاء، فضلاً عن أن هذه المعرفة، وهي أساسًا معرفة إنسانية، تتفق مع المصالح العامة التي يسير عليها المجتمع.

ويتضمن كتاب "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" ويذكر أحيانًا باسم "الديوان النفيس بإيوان باريس" في فصله الثالث حديثاً مطولاً عن تدبير الدولة الفرنساوية ترجم فيها الطهطاوي نص الدستور الفرنسي الذي وضعه لويس الثامن عشر ١٨١٨، ويؤكد فيه تقيد سلطة الحاكم أو الملك بهذا الدستور بما يعني أنه ليس مطلق التصرف، وإنما هو خاضع في أحكامه لهذا الدستور خضوع جميع الفرنسيين على حد سواء مهما كانوا عظماء، أو ضعفاء أجلاء، أو حقراء لا تفرقة عنصرية، أو طبقية بينهم، ولا تمييز من أي نوع لأحد على أحد.

وبفضل هذه المساواة التي تتيح لكل فرد أن يحصل على أي منصب إذا كان مؤهلاً له يتعهد الأفراد أنفسهم بالعلوم والمعارف، ولا يقف التمدن والرقي عند حد. يقول رفاعة معبرًا بدقة عن هذا المعنى في سياق تمتع المواطن بالحقوق المدنية "إن جميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن يجب على أعضاء الوطن في حقوق بعضهم على بعض؛ لما بينهم من أخوة الوطنية".

وتتبع قيمة كتاب "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" العالية من تناوله الواضح للعدل السياسي في ظل حكم استبدادي أو سلطة مطلقة هي سلطة الحاكم محمد علي التي لا تعرف دستورًا أو شورى أو حقوقًا لأحد رغم أنه لم يتبوأ حكم مصر إلا بفضل الشعب المصري، ووفق شروطه، ولكنه لم يلبث أن تحول إلى حاكم مستبد يقيم حواجز العسف بينه وبين الرعية، ويحتكر الأراضي الزراعية بعد إلغاء نظام الالتزام الذي أدى إلى موت الأرض بسبب توقف عمليات الري والصرف، ومعتصراً حياة الشعب الفقير، فضلاً عن الهيمنة على عدد من البلدان المجاورة بالحروب التي تضعف الدولة، وتفضي إلى تدهور أحوالها بالقياس إلى ما يؤدي إليه السلام من صلاح الدولة، وتوفيقها في رعاية شئونها.

وهذا دليل على أن الطهطاوي تحرك في وسط يفتقر إلى الشروط التي تساعد على طرح أفكاره وهو آمن.. وسط يعاني من سطوة الإدارة ومن النقص ومن المشاكل، ويتناقض مع ما ينادي به،أو يدعو إليه؛ ولهذا أبدى الطهطاوي من الممالأة، والامتثال للحاكم ما يقيه من حجب كلماته واضطهاده، وإن لم يسلم مع ذلك منها.

وفي مواضيع كثيرة من كتبه التي يشيد فيها الطهطاوي بالحياة الغربية كان يستدرك هذا الإعجاب بالنص على أن "للإفرنج حشوات ضلالية في العلوم الحكمية مخالف لسائر الكتب السماوية".

وحديث محمد عبده (١٨٤٩– ١٩٠٥) عن الثورة العرابية (١٨٨١) يكشف هذا الظرف التاريخي الذي تحرك فيه رفاعة قبلها حيث يقول: "دعونا إلى الاعتقاد بأن الحاكم هو من البشر الذين يخطئون وتغلبهم شهواتهم، وأنه لا يرده عن خطئه ولا يوقف طغيان شهواته إلا نصح الأمة له بالقول، والفعل. جهرنا بهذا القول والاستبداد في عنوانه ويد الظالم من حديد والناس كلهم عبد له أي عبد".

وقد تحمل الطهطاوي قدره، كما يتحمل المرء المرض العارض، وقطع الشوط حتى نهايته بما اتخذ من مواقف، وبما قدم من إنتاج عن الحكم والديمقراطية ساعده على التعبير عنها استقلال مصر عن الخلافة العثمانية وما قام به محمد علي من فصل الدين عن الدولة، والسياسة، والسلطة، ومن اتساع التعليم المدني والأخذ بأسباب التحديث.

والحق أن "تخليص الإبريز" ليس فقط الذي يحمل أفكار رفاعة في التقدم والتنوير بل كل كتبه المؤلفة، والمترجمة، وما نشره من التراث، أو راجعه، أو نقحه من كتب لمترجمين آخرين يحمل نفس الرؤية التي تفصل المقدس عن الدنيوي، وترف بنفس المضمون وتهدف إلى نفس الغاية: بناء المجتمع وصياغة عقله ووجدانه.

ولا يقلل من دور الطهطاوي بل يؤكده ما في التراث السابق عليه من رؤية مادية تؤمن بالتغيير والتطور، تفرد بساط العلم، وتربط بين العلل والمعلولات ابتداء من آراء ابن خلدون في القرن الرابع عشر إلى أحمد بن علي الدلجي في أواخر القرن الثامن عشر صاحب كتاب "الفلاكة والمفلكون" الذي استطاع أن يشخص فيه بمصطلح الفلاكة الحالة الزرية التي يصل إليها الجنس البشري عندما يكابد الفقر، وظلم الحكام، والغربة في الوطن.

ويعد رفاعة الطهطاوي من أوائل الدعاة إلى المساواة الكاملة بين المرأة والرجل، ومن آرائه أن سفور المرأة لا يقترن بتدهور أخلاقها، وإنما تدهور الأخلاق مرتبط بسوء التربية ولا دخل للسفور به، ورقي أخلاق المرأة ثمرة التربية الجيدة.

وفي مقدمة كتب الطهطاوي التي حملت – بعد تخليص الإبريز– أفكاره ومعانيه كتاب "مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية" (١٨٦٩)، وفيه يتجاوز رفاعة الحديث عن الديمقراطية الاقتصادية التي تتصل بالعلاقات الاقتصادية لملاك الأرض في تعاملهم مع الطبقة العاملة في مجال الزراعة، وآخر كتب الطهطاوي "المرشد الأمين للبنات والبنين" (١٨٧٢) الذي صدر قبل وفاته بخمسة أشهر، وأُعيد طبعه في ١٨٧٥، وهو كتاب تربوي يعلي من العقل، ويبين في فصله السابع أن العدل أساس المجتمع البشري، وأساس العمران، وأساس التمدن.

وفي معرض الحديث عن كتب رفاعة ذات الرسالة الحضارية لا يستطيع أحد أن يغفل ترجمته لكتاب "مواقع الأفلاك في وقائع تليماك" للمؤلف الفرنسي فينيلون (١٦٥١ – ١٧١٥) الذي ترجمه في سنوات إبعاده أو نفيه في السودان من ١٨٥١ إلى ١٨٥٤ وطُبع في بيروت طبعة أولى في ١٨٦٧، وطبعة ثانية منقحة في ١٨٨٥وأعادت دار الكتب المصرية طبعه طبعة مصورة عن الطبعة الثانية في ٢٠٠٢ وهي رواية سياسية تتحدث عن أصول الحكم العادل، كتبها المؤلف في باريس ١٦٩٩ لكي يعرف ولي عهد فرنسا مسئوليات وواجبات الحاكم متخذاً من تاريخ اليونان أمثولة لهذه الغاية.

ومن كتاب رفاعة "المرشد الأمين" نقرأ هذا النص:

"تمدن الوطن عبارة عن تحصيل ما يلزم لأهل العمران من الأدوات اللازمة لتحسين أحوالهم حسًا ومعنى وهو فوقانهم في تحسين الأخلاق والعوائد، وكمال التربية، وحملهم على الميل إلى الصفات الحميدة، واستجماع الكمالات المدنية والرقي في الرفاهية، وهذا التمدن بالنسبة للأمة المقيمة في الوطن، وتختلف أفراد هذه الأمة المتمدنة بالنسبة للترفيه والتحسين، فالتمدن بالنسبة للأمم والأفراد مقول بالتشكيك، ولهذا تجد أن المملكة أعظم تقدمًا في التمدن منْ الأخرى، وكذلك زيد من الناس أرقى تمدنًا من عمرو بالنسبة لتحسين حاله ومنزله، وضد التمدن التخشن وهو الخلو عن الترفه في درجة المعيشة، ولاشك أن رسالة الرسل بالشرائع هي أصل التمدن الحقيقي الذي يعتد به ويلتفت إليه، وأن الذي جاء به الإسلام من الأصول والأحكام هو الذي مدن بلاد الدنيا على الإطلاق وانبعثت أنوار هديه في سائر

الآفاق. قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم– "أتيتكم بشريعة حنيفية بيضاء لم يأت بها نبي قبلي، ولو كان أخي موسى، وسائر الأنبياء في زمني لم يسعهم إلا اتباع شريعتي ".

ومن زاول علم أصول الفقه وفقه ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدنة إليها وجعلوها أساسًا لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم قل أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات، فما يسمى عندنا أصول الفقه يسمى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية، وهي عبارة عن قواعد عقلية تحسينًا وتقبيحًا يؤسسون عليها أحكامهم المدنية، وما نسميه بفروع الفقه يسمى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية، وما نسميه بالعدل والإحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية، وما يتمسك به أهل الإسلام من محبة الدين والتولع بحمايته يفضلون به عن سائر الأمم في القوة والمنعة يسمونه محبة الوطن على أنه عندنا معشر الإسلام حب الوطن شعبة من شعب الإيمان، وحماية الدين مجمع الأركان. فكل مملكة إسلامية وطن لجميع من فيها من الإسلام، فهي جامعة للدين والوطنية، فحمايتها واجب على بنيها من هاتين الحيثيتين، وإنما جرت العادة بالاقتصار على الدين لقوة أهميته مع إرادة الوطن. وقد تكون الغيرة على الوطن الخصوصي محضة لمجرد الجنسية والمنزلية، كالقيسي، واليماني، والمصري، والشامي، مع أن الوطن يستوي فيه النوع الإنساني، فتجد الحزبين، ولو اختلف البعض مع الآخر يتحدان بالنسبة للأجنبي لحماية الوطن أو الدين أو النوع.

وفوائد التمدن كثيرة، وعليها مدار جميع العلوم المعيشية والمعادية؛ ولذلك قال بعضهم: كلما اتسع نطاق تمدن ممالك الدنيا، خفت الحروب، وقلت العداوة، وتلطفت الفتوحات وندرت التقلبات والتغلبات حتى تنقطع بالكلية وينمحي الاستعباد والاسترقاق بغير حق ويزول الفقر والمسكنة.

ثم إن من أسباب التمدن في الدنيا التمسك بالشرع وممارسة العلوم والمعارف وتقديم الفلاحة والتجارة، والصناعة، واستكشاف البلاد التي تعين على ذلك واختراع الآلات والأدوات من كل ما يسهل أو يقرب الطرق التمدنية بإيجاد الوسائط والوسائل، فمما أعان على التعليم والتعلم الذي هو ركن عظيم من أركان التمدن المطابع الأهلية. يُقال: إن أول من اخترع طبع الكتب في أوربا أمة الألمان، وانتقلت منهم إلى بلاد فرنسا سنة ألف وأربعمائة وثلاثين ميلادية، وإلا فاختراع الطبع قديم جدًا في بلاد الصين، وكان أهل فرنسا إذ ذاك من

عماية الجهل في بحر عميق، ومن غواية التخشن في مكـان سحيق، فاعتقدوا أن الطباعين سحرة، وهموا بقتلهم، فأنقذهم منهم لويس الحادي عشر ملك فرنسا، وجعل المطابع تحت حمايته، ثم انتقلت إلى باقي بلاد أوربا ومنها إلى بلاد المشرق، ومصر.

ومما أعان على سعة دائرة التمدن في بلاد الدنيا ترخيص جميع الملوك للعلماء، وأصحاب المعارف في تدوين الكتب الشرعية والحكمية، والأدبية، والسياسية، ثم توسع في حرية ذلك بنشره طبعًا وتمثيلاً، وخصوصًا جرائد الوقائع لاسيما في بلاد أوربا بقانون حرية إبداء الآراء بشرط عدم ما يوجب الاختلال في الحكومة بسلوك سبيل الوسط بغير تفريط، ولا شطط، ومن أعظم معين على التمدن حرية الملاحة والسياحة في البر، والبحر؛ فإنها عادت على جميع ممالك الدنيا بالثروة والغنى والاطلاع على عجائب الدنيا.

الحرية من حيث هي رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح، ولا معارض محظور، فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية، فتتصف المملكة بالنسبة للهيئة الاجتماعية بأنها مملكة متحصلة على حريتها، ويتصف كل فرد من أفراد هذه الهيئة بأنه حر يباح له أن ينتقل من دار إلى دار، ومن جهة إلى جهة دون مضايقة مضايق، ولا إكراه مكره، وأن يتصرف كما يشاء في نفسه ووقته، وشغله، فلا يمنعه من ذلك إلا المانع المحدود بالشرع أو السياسة مما تستدعيه أصول مملكته العادلة، ومن حقوق الحرية الأهلية ألا يجبر الإنسان على أن ينفى من بلده أو يعاقب فيها إلا بحكم شرعي أو سياسي مطابق لأصول مملكته، وألا يضيق عليه في التصرف في ماله كما يشاء، ولا يحجر عليه إلا بأحكام بلده، وألا يكتم رأيه في شيء بشرط أن لا يخل ما يقوله أو يكتبه بقانون بلده.

وتنقسم الحرية إلى خمسة أقسام: حرية طبيعية، وحرية سلوكية، وحرية دينية، وحرية مدنية، وحرية سياسية.

فالحرية الطبيعية هي التي خلقت مع الإنسان، وانطبع عليها، فلا طاقة لقوته البشرية على دفعها دون أن يعد دافعها ظالمًا، كالأكل والشرب والمشي مما يشترك فيه جميع الأفراد، ولا يستغنون عنه مما لا ضرر فيه على الإنسان نفسه، ولا على إخوانه، فلا يجوز مثلا التخمة، ولا أكل السموم، ولا أكل طعام الغير دون إذنه، والحرية السلوكية التي هي حسن السلوك، ومكارم الأخلاق هي الوصف اللازم لكل فرد من أفراد الجمعية المستنتج من حكم العقل بما تقتضيه ذمة الإنسان، وتطمئن إليه نفسه في سلوكه في نفسه، وحسن أخلاقه في معاملة غيره.

والحرية الدينية هي حرية العقيدة، والرأي، والمذهب بشرط أن لا تخرج عن أصل الدين، كآراء الأشاعرة، والماتريدية في العقائد، وآراء أرباب المذاهب المجتهدين في الفروع فإن الإنسان يأمن على أن يتبع مذهبًا من هذه المذاهب يتمسك به في العبادة.

ومثل ذلك حرية المذاهب السياسية، وآراء أرباب الإدارات الملكية في إجراء أصولهم وقوانينهم وأحكامهم على مقتضى شرائع بلادهم، فإن ملوك الممالك ووزرائهم مرخصون في طرق الإجراءات السياسية بأوجه مختلفة ترجع إلى مرجع واحد، وهو حسن السياسة والعدل.

والحرية المدنية هي حقوق العباد والأهالي الموجودين في مدينة بعضهم على بعض، فكأن الهيئة الاجتماعية المؤلفة من أهالي المملكة تضامنت وتواطأت على أداء حقوق بعضهم لبعض، وأن كل فرد من أفرادهم ضمن للباقين أن يساعدهم على فعلهم كل شيء لا يخالف شريعة البلاد، وأن لا يعارضوه، وأن ينكروا جميعًا على من يعارضه في إجراء حريته بشرط أن لا يتعدى حدود الأحكام.

والحرية السياسية أي: الدولية هي تأمين الدولة لكل أحد من أهاليها على أملاكه الشرعية المرعية وإجراء حريته الطبيعية دون أن تتعدى عليه في شيء منها؛ فبهذا يباح لكل فرد أن يتصرف فيما يملكه جميع التصرفات الشرعية، فكأن الحكومة بهذا ضمنت للإنسان أن يسعد فيها مادام مجتنبًا لإضرار إخوانه.

فالحرية بهذه المعاني هي الوسيلة العظمى في إسعاد أهل الممالك. فإذا كانت الحرية مبنية على قوانين حسنة عدلية كانت واسطة عظمى في راحة الأهالي وإسعادهم في بلادهم وكانت سببًا في حبهم لأوطانهم.

وبالجملة فحرية أهالي كل مملكة منحصرة في كونهم لهم الحق في أن يفعلوا المأذون شرعًا، وأن لا يكرهوا على فعل المحظور في مملكتهم. فكل عضو من أعضاء جمعية المملكة يرخص له أن يتمتع بجميع مباحات المملكة. فالتضييق عليه فيما يجوز له فعله دون وجه مرعي يعد حرمانًا له من حقه. فمن منعه من ذلك دون وجه، سلب منه حق تمتعه المباح. وبهذا كان متعديًا على حقوقه ومخالفًا لأحكام وطنه. ومتى كانت حرية الأهالي مصحوبة بعدل الملوك الذين يمزجون اللين بالخشونة للإهابة، فلا يخشى منها على الدولة، بل يكون التعادل في الحقين، ويسعد الرئيس والمرؤوس.

وحيث إن الحرية منطبعة في قلب الإنسان من أصل الفطرة، واقتضت الحكمة الإلهية عدم تحقيره وذله، وكرمته على جميع من عداه، فينبغي أن يصرف حريته في إكرام وطنه وإخوانه ورئيس دولته. فإذا كان الإنسان يكلف بنفع وطنه فلا يعد تكليف الحكومة له بجهاد الأعداء أو إعانة الحكومة على مصارفها من التعدي على حقوقه، فإن هذا من واجباته لوطنه حيث أن العدو الذي يتعدى بالإغارة على بلد يجب على أهلها قتاله وصده عنها، وما ذاك في الحقيقة إلا لحماية الحرية. فمن محاسن حرية الأمة أنها تفرح أيضًا بحرية غيرها من الأمم وتتأذى من استعباد أمم الممالك الذين لا حرية عندهم".

رفاعة رافع الطهطاوي

(٢)

في أصول السياسة وغيرها

بقلم/ أحمد فارس الشدياق

استطاع المجتمع العربي في القرن التاسع عشر أن يتجاوز العزلة التي فرضتها عليه الإمبراطورية العثمانية، بفضل جهود عدد كبير من المفكرين والعلماء والأدباء أعادوا النظر في القيم التقليدية المتوارثة، وطرحوا قيمًا جديدة للحياة كان لها دورها الفعال في التنوير والتحديث.

من أوائل هذه الشخصيات إن لم يكن أول من وضع أسسًا جديدة للواقع السياسي، والاجتماعي، والاقتصادي: أحمد فارس الشدياق.

وُلِد أحمد فارس الشدياق في قرية عشقوت اللبنانية في عام ١٨٠٥ وهناك من يذكر لميلاده سنة ١٨٠٤ أو ١٨٠١، وتوفي في الآستانة في العشرين من سبتمبر ١٨٧٨.

وبين تاريخ الميلاد وتاريخ الوفاة عاش أحمد فارس الشدياق حياة مليئة بالأحداث، والنكبات، والمعاناة المادية والغربة بقدر ما كانت هذه الحياة حافلة بالأسفار الدائمة بين البلاد العربية، والأوربية، وبالتعرف على عادات الشعوب، وبالاطلاع الواسع على الثقافات الأجنبية بجانب ما تزود به من التراث العربي القديم، وفي مقدمته آثار الجاحظ (٧٧٥-٨٦٨) ويبدو أثر الجاحظ في أسلوب الشدياق في استرساله وفي كثرة استطراداته، وفي خلطه الدائم بين الجد والهزل.

أما بالنسبة للثقافات أو الآداب الأجنبية، فقد قرأ الشدياق فولتير (١٦٩٤- ١٧٧٨)، ورابليه (١٤٩٤- ١٥٥٣) ويونثان سويفت (١٦٦٧- ١٧٤٥)، وشاتوبريان (١٧٦٨- ١٨٤٨)، وبيرون (١٧٨٨- ١٨٢٤)، ولامارتين (١٧٩٠- ١٨٦٩)، وقد التقى الشدياق بلامارتين في باريس وتحدث إليه.

ويمكن القول إجمالا إن الشدياق تأثر في رؤيته للدولة بمبادىء الثورة الفرنسية: الحرية، المساواة، والإخاء، وآمن بأن المدنية الحقة هي التي تجمع بين الحرية، والأخلاق المسيحية المهذبة، لأن الحرية المطلقة تفضي إلى الأنانية والفوضى والظلم والاستغلال ما لم تكن مرتبطة بالتربية المسيحية والأخلاق السامية.

وفي مقالاته المتأخرة بجريدة "الجوائب" يذكر الشدياق أنه يتعين أن تكون الحرية مقيدة حتى يتسنى لها رعاية المصلحة العامة لا المصالح الخاصة، والتعامل مع المجتمع كله على حد سواء في الحقوق فلا تتعرض الأقليات فيه لأقل اضطهاد، أو يمس مبدأ المواطنة.

وإيمان أحمد فارس الشدياق بالعدل الاجتماعي لا يتناقض عنده مع وجود الطبقات، أو مع وجود الملكيات الخاصة الواسعة سواء كانت ثمرة الكد أو الإرث؛ لأنه يعتبر الغنى والفقر كالجميل، والقبيح من الأوضاع الطبيعية ولكنه في نفس الوقت يرى أن الفقر باب السوء، والفساد، والخلل؛ وأن تحسين أحوال الفقراء، وإفساح الحياة لهم يعود بالخير والنفع على المجتمع كله بحكم أنه جسم واحد، وبذلك يتهيأ للخروج من العقال التاريخي.

ويعد الشدياق بهذا الموقف من المصلحين المحافظين – على حد تعبير عماد الصلح في كتابه أحمد فارس الشدياق آثاره وعصره- الذين يخشون الثورة رغم تعاطفهم مع الغالبية الفقيرة، ويؤثرون عليها الإصلاح المتدرج.

والمنافسة الحرة عند الشدياق تمنع الاحتكار، كما أن ازدهار الصناعة المحلية التي تعتمد عليها مواد البيئة تمنع الاستيراد من الغير، وتعطي القوة الوطنية المعطلة فرصة للإنتاج. ولا نهضة للشرق دون تحرير المرأة، ومساواتها بالرجل، ويعني بها تعليمها وتثقيفها، ومباشرتها لما تطيقه من عمل، حتى تكون كفئاً لدورها في تربية العائلة، ويتحقق للمجتمع توازنه.

والديمقراطية عند الشدياق هي الحكم النيابي الذي تجري فيه الانتخابات دون أن يشارك فيها العامة، أو كما يقول: "الدهماء والرعاع" خوفاً من جموحها في هذه الانتخابات.

وهذا من تناقضات الشدياق الذي ينظر إلى المجتمع كجسم واحد ثم يقسمه ويفرق بينه، وذلك بنفي جزء أساسي من الأمة في عمل جوهري من أعمال الديمقراطية وهو انتخاب نوابه الذين يجب أن يكونوا من أهل الحزم، والعزم؛ لأنهم القوة الموازية للحكومة التي تقرر، وتشرع مسالك الحكم وسياسة الحكومة.

ويسلم الشدياق بالرأي الآخر، أي: بالمعارضة، وليس بتعدد الأحزاب التي تجزيء في نظره الأمة الواحدة. وهذه المعارضة هي التي تسدد خطى الدولة إذا أخطأت.

والحكومة القاهرة، أو المستبدة لا تقوم إلا في حالة الحرب، أو في حالة العصيان، والفوضى التي تهدد المجتمع أو تهدد السيادة الشرعية للبلاد، وتضعف الدول أمام أعدائها.

والجمهورية في مطلق أحوالها خير من الملكية المقيدة.

وبفضل هذه الأسفار التي بدأت بعد سن العشرين بقليل، وانتهت بوفاته اكتسب أحمد فارس الشدياق تجربة من النادر أن نجد مثيلاً لها بين أدباء النهضة الحديثة الذين كانوا مع المؤسسات التعليمية، والبعثات، وحركة الترجمة، حوافز النهضة في أبعادها المتعددة التي تتناول من المنظور الدنيوي أو العلماني مشاكل الوطن، والدولة، ووضع المرأة، وعلاقة الحاكم بالمحكوم، والعدالة، والتربية، وأصحاب الامتياز، والإنتاج.

وكان بين هؤلاء الرواد، وبين من أتى بعدهم من يجد في التراث أصولاً للتجديد المعاصر، لا يتنافر فيها التراث القومي مع روح الحضارة الحديثة.

والتي تشمل المعارف، والصناعات، والعلوم، والفنون، والاكتشافات.

وخلال أسفار الشدياق التي استغرقت أكثر من ثلاثين سنة تنقل فيها بين مصر ومالطة، وتونس، وإنجلترا، وفرنسا، والآستانة، أتقن اللغات الفرنسية، والإنجليزية، والسيريانية، والتركية، وترجم عنها.

وقبل أن يبدأ الشدياق أسفاره، أو غربته الطويلة كانت أسرته قد تعرضت لعدد من المحن مات فيها الأب يوسف الشدياق بسبب اشتراكه في حركة تمرد لخلع الأمير بشير الكبير، فلما فشلت الحركة فر الأب إلى دمشق حيث لقي حتفه، بينما كان جنود الأمير يقتحمون بيته قرب بيروت، وينهبون كل ما فيه من قطع فضية، وآنية، ثم يشعلون فيه النار.

ولم تكد جراح الشدياق تندمل على هذه الأحزان التي نشأت من غدر الشهابيين حتى فوجيء بمقتل أخيه الكبير أسعد الشدياق الذي تلقى على يديه العلم، وكان بالنسبة له بمثابة الأب.

قتل أسعد الشدياق بعد سنوات من اعتقاله في سجن معتم أشبه بالقبر عانى فيه أقسى أنواع الجوع، والعطش، والذل، والهوان بإيعاز من البطريرك الماروني يوسف حبيش الذي ساءه أن يعتنق أحمد المذهب البروتستانتي؛ فطلب من الحاكم أن يقتص منه بهذه الطريقة البشعة التي جعلت أسعد فارس إلى الشدياق يدافع طوال حياته عن حرية الرأي، والعقيدة، ويدين كل أشكال التعصب، والتطرف، والشطط.

ولا شك أن مقال فولتير عن التعصب كان ماثلا في ذهنه، وهو يتصدى لهذا الانقياد للشر الذي خرج به البطريرك على تعاليم الكنيسة.

وكانت السخرية والتهكم في كتاباته هي التعبير الصريح، والمضمر عن سخطه، ونقمته ومنازلة خصومه.

وينال رجال الدين والحكام والأمراء أو السلطة الدينية والسياسية أكبر نصيب من هذا التعبير الذي يندر بأفعالهم ومناهجهم في التعامل مع الرعية، وبما يمكن أن يقعوا فيه من شق وحدة الأمة وزيادة الصدع بين الوطن، والإنسان.

وتفصح كتابات الشدياق عن وعي ملحوظ بتمسك هاتين السلطتين بالأوضاع القائمة، وعدم تقبلها لأي تغيير، أو تطوير لارتباط مصالحها بهذه الأوضاع السائدة، وبأن يظل كل شيء على حاله – حاله المقلوب- السيف،والقلم والعلم والحسن في طاعة المال لا العكس. والرؤوس الجاهلة الفارغة تملك جيوبًا مثقلة بالمال بينما الرؤوس العبقرية لا تملك إلا جيوبًا

فارغة كناية عن ضيق سعة اليد، وأكثر الناس نفعًا، وشغلاً أقلهم أجرًا، على حين أن من لا يحسن إلا التوقيع يحتل المكان الرفيع.

ولأن أسعد الشدياق كان أول شهيد لبناني على مسرح التعصب الديني دخلت سيرته الفولكلور اللبناني، ونسجت المخيلة الشعبية قصصًا،وحكايات عنه، وعن أسرته، وكان طبيعيًا أن يتخلص أحمد فارس الشدياق من مارونيته؛ احتجاجًا على ما أصاب أخاه من جراء ممارسته لحقه في العقيدة، وأن يعتنق مثله المذهب البروتستانتي الذي كانت الإرساليات الأمريكية تبشر به في كثير من الأقطار العربية، وبعد هذا تخلى عن هذا المذهب، واعتنق الإسلام، وحمل اسم أحمد.

وعندما توفي الشدياق، وهو في قمة شهرته ومجده تنازع القسس، والشيوخ في بيروت الصلاة على جثمانه، في الاحتفال الكبير الذي شيع فيه في الخامس من أكتوبر ١٨٨٧ ولم تكن هناك مندوحة سوى أن يصلى عليه صلاتان: صلاة في الكنيسة، وصلاة في الجامع.

ولو أن من لازمه في أيامه الأخيرة وحضر وفاته يشهدون أنه مات على الدين المسيحي، رغم تقديره العظيم للإسلام.

وتحتل مصر في حياة الشدياق مكانة خاصة لم تتح لأي بلد آخر، فعلى أرضها تعرف الشدياق في مطلع حياته الأدبية على كتابها وعلمائها، واستكمل ثقافته الكلاسيكية على يد نصر الله أفندي الطرابلسي، والشيخ محمد شهاب الدين، وقرأ فيها ما تزخر به خزائنها من كتب اللغة، والنحو والشعر والنثر، كما كانت "الوقائع المصرية" التي عمل فيها مدرسته الصحفية الأولى، وفيها أعاد إصدار جريدة "الجوائب" بعد الاحتلال البريطاني لمصر.

وللشدياق ما يقرب من أربعين كتابًا ما بين التأليف والترجمة، وما بين الموجود والمفقود. وأثناء وجوده في الآستانة شب حريق في بيته أتى على بعض مخطوطاته، وأهمها كتابه "منتهى العجب في خصائص لغة العرب" الذي أخذ من عمره سنوات طويلة في تأليفه، ثم احترق معظمه، وما بقي منه نشره في "الجوائب" التي أصدرها الشدياق في الآستانة في١٨٦١، وكان يحررها بقلمه، ويصدر كتبه، وبعض الكتب النادرة في دار النشر التابعة لها حتى توقفت في ١٨٨٤ عندما صادرها السلطان عبد الحميد وحرق مكاتبها ومجلداتها حتى تحولت إلى رماد.

وقد عثر بين الأوراق التي خلفها الشدياق على عدد كبير من رسائل الملوك، والعظماء وجهت إليه على عنوان "الجوائب" أثناء صدورها.

ومن صفحات هذه الجريدة الرائدة التي كانت توزع، وتقرأ في مصر والشام والمغرب والعراق وفارس والهند، وغيرها نختار نص "في أصول السياسة وغيرها" لكثرة ما فيه من آراء ونظرات سياسية واجتماعية واقتصادية تعكس ما كانت عليه الحياة في عصره في بلاده، وفي أنحاء العالم.

ولكن قبل أن نقرأ هذا النص تتعين الإشارة إلى أن أهم مؤلفات أحمد فارس الشدياق كتاب "الساق على الساق فيما هو الفارياق" الذي صدرت طبعته الأولى في باريس ١٨٥٥، وأعيد طبعه في القاهرة مرة دون تاريخ، ومرة في ١٩١٩، ويصعب اليوم العثور على نسخة منه، كما يصعب الحصول على باقي مؤلفاته.

وترجع أهمية هذا الكتاب إلى أنه أكثر كتبه الموسوعية سخرية وتعريضًا بالاتجاهات التقليدية المحافظة في الشرق، وأكثرها زخمًا بالمعلومات اللغوية والتاريخية، والسياسية، وفيه من سيرة الشدياق قدر ما فيه من القصص، والوقائع والعبر، التي تكشف عن معرفة ودراية دقيقة بالنفس، خاصة طبائع المرأة.

ومن مؤلفاته المهمة"الواسطة في أحوال مالطة" ويقدم فيه جغرافية جزيرة مالطة، وتاريخها، وأحوال أهلها وكذلك كتابه "كشف المخبأ في فنون أوروبا" وضعه في ١٨٥٤ ويتناول فيه رحلته الأوربية، واطلاعه على الحضارة الغربية.

وهناك أيضًا عدة كتب عن اللغة مثل: "اللفيف في كل معنى ظريف" (١٨٣٩) و"سر الليالي في القلب والإبدال" (١٨٦٧)، و"غنية الطالب، ومنية الراغب" (١٨٧٤) وكذلك "الجاسوس على القاموس" (١٨٨٢).

نص المقال

"الأصل في السياسة أن تكون الدولة عارفة بأحوال رعيتها فتعاقب منهم أهل الشرور المفسدين، وتكافيء أهل الخير المحسنين. فالركن الأول عملت به جميع الدول أولا: لتأديب المسيء من حيث هو مسيء. وثانيًا: لتسلم هي من شرهم وهو الباعث الأقوى. والركن الثاني بقي غير معمول به إلا ما ندر. فإن الدولة متى عرفت أن أحدًا من رعيتها اخترع شيئًا نافعًا لها أو للمملكة أو مهلكًا لعدوها، فربما عينت له وظيفة ينالها أو أكرمته برتبة أو

نيشان فاختلط هنا الخير بالشر، ولا غرو فإن الخير كثيرًا مـا يكـون أمـرًا نـسبيًا، وذلـك لاختلاف الناس وتباين أغراضهم فلا يكون الخير خيرًا مطلقًا إلا إذا اتفقت الأهـواء وهيهـات. ومن فروع الركن الثاني أن تكون الدولة باحثة عمن لهم مزايـا طبيعيـة، وملكـات غريزيـة وهم في الصغر، فتربيهم في مكانتها إلى أن ينبغـوا فـي ملكـاتهم أو تحـث الأغنيـاء علـى تربيتهم، إذ لا يحتمل أن الدولة تتجشم هذا الأمر لما فيه من فرط المـشاق، والتكـاليف مثـال ذلك أنك ترى كثيرًا من الأطفال بعضهم يميل إلى الرسم والتصوير، وبعـضهم إلـى البنـاء، وبعضهم إلى التقدير، والهندسة، فأمثال هـؤلاء ينبغـي لمـشايخ القـرى، وأمنـاء المـدن أن يلاحظوهم ويعنوا بتربيتهم على صورة مستحسنة إذ من المعلوم أنـه إذا كـان لأحـدهم والـد فقير لا يقدر على تربيته بقى ما به من الملكة كالعدم، وهذا الأمـر وإن تعـذر إيـصاله إلـى درجة الكمال، إلا أنه لا يتعذر إصلاحه، وترقيته إلى درجة ينتفع منها انتفاعًـا ظـاهرًا. ومـا أراه شبيهًا إلا بمعادن الأرض فإن قلب كل مخلوق معدن لمنقبة من المناقب منذ الصغر.

والأصل في وظائف الدولة أن تكون عامة يشترك فيها كل من كـان جـديرًا بهـا مـن رعاياها. إلا أنه كثيرًا ما يقع أن خدمة الدولة المتضلعين بأمورها يقصرون هذه المنـافع علـى ذويهم والمنتسبين إليهم فإنهم يرشحون أولادهم مثلاً للجدارة بها بمـا لا يقـدر غيـرهم علـى مجاراتهم فيه فتصير هذه المنافع موروثة لهم. وهذه الطريقة شائعة عند جميـع الـدول وهـي من وجه عدل ومن وجه ظلم فوجه كونها عدلاً أن وظائف الدولة لا ينبغـي تخويلهـا إلا لمـن كان مستحقًا لها. ووجه كونها ظلمًا قصرها على أشخاص معلومين. فإذا حصل تـدارك لفـرع الركن الثاني، أعني تربية من لهم مزايا خلقية، حصل التساوي في إحراز تلك المنـافع، وبهـذا الاعتبار نستدل على أن رجال الدولة لا يهمهم هذا، ولذلك كان مهملا عند جميع الـدول. فـإن أوروبا مع بلوغها في السياسة والإدارة أقصى درجة من النظام لم تلتفت إلـى الاطـلاع علـى هذه الحقيقة. وفي الجملة فإنه يمكن لدولة من الدول أن تصل إلى حد الكمال، ولـيس كمالهـا إلا أمرًا نسبيًا. فما دامت أشباحنا تتغذى بالأغذية الكثيفة ونفوسنا تتقلب في الأهـواء المتغـايرة والأنحاء المتباينة، وفي كل يوم يعرض عليها أحوال متعارضة، وأطـوار متناقـضة، فالكمـال منا بعيد، والأمد بيننا وبينه مديد.

ومما يجب فعله على الدولة هو أن تعرف ما عند غيرها من الأمـور النافعـة لتنتهجهـا في بلادها كما يجب على رعيتها أن تتفحص ما عند رعايـا الـدول الأخـرى مـن الـصنائع والحرف ليتعلموها منهم. ومع أن الدولة الإسلامية في عهد الأمويين والعباسـيين بلغـت غايـة

العز والفخر لم يهمها أن تعرف ما كان عند دولة الصين من أسباب الترقي والتمدن. وهذا ابن بطوطة الذي جال في مشارق الأرض ومغاربها روى لنا كثيرًا من شعوذة الهند وصعود سحرتها إلى الجو وعن خسيسة رآها في الصين، ولم يرو لنا أن أهل الصين كانوا يعرفون صنعة طبع الكتب وعمل البارود وغيره. فلو أن الدولة العباسية عرفت مثلا أن أهل الصين كانوا يحسنون الطبع، لحرصت على نقل هذه الصنعة إلى ممالكها، فكنا اليوم آمنين مما وقع في الكتب الجليلة من تحريف النساخ، فلا هي عنيت بطبع الكتب، ولا وضعت قانونًا لنسخها واستمر هذا التحريف إلى يومنا هذا.

فكان من الواجب على كل دولة من الدول الإسلامية أن تضبط هذه الحرفة الخطيرة فلا تأذن في تداول كتاب إلا بعد تصحيحه، ومقابلته، وهذا الفساد أفشى ما يكون الآن في الآستانة. فالظاهر أن الناس إنما يأخذون العلم من بطن هرشى أو من قفاها، فيا له من إهمال وإغفال ويا لها من حال اختلال واعتلال مع أن إصلاحها أيسر ما يخطر بالبال.

والأصل في الزواج أن يكون للرجل امرأة واحدة. وأعظم شاهد على ذلك هو أن الله عز وجل لما خلق آدم عليه السلام لم يخلق له إلا حواء واحدة. مع أن الأرض إذ ذاك كانت محتاجة إلى كثرة النسل والذرية أكثر من حاجتها الآن. إلا أن الناس اتخذوا المرأة من بعد ذلك متخذ القميص. فكما ينبغي تبديل القميص عندما يعرض عليه وسخ أو وهن، كذلك ينبغي تبديل المرأة عند عروض علة من العلل عليها، أو عند تنصل شبابها أو تغير حسنها.

وعلى ذلك انقسمت أهواء المبتلى بأزواج كثيرة ووهنت قوته وكثرت همومه وقلت جدارته لمباشرة المساعي العظيمة، فهمه كله في إرضاء أزواجه، والتسوية بينهن، وربما عاش بينهن، وهو مشفق على حياته من إحداهن، وما ذلك إلا من سفهه، وبطره. فمثله كمثل الباحث عن حتفه بظلفه، ومع ذلك فإنه متى أصابه ضر من إحدى الضرائر عمل إلى بعض الرقائين، والمتكهنين والمدجلين بدل عمده إلى طبيب يداويه أو لبيب يهديه، فإذا أردت أن تعرف قدر ما يحسنه المرء من الأعمال المفيدة، والمساعي الحميدة فاسأل عن قدر ما عنده من النساء، فعلى قدر كثرتهن تكون قلة جدارته، وعلى قدر قلتهن تكون كثرة استطاعته.

والأصل في خلق الإنسان أن يكون أشرف من جميع المخلوقات؛ لأن الخالق سبحانه خصه دونها بالنطق والعقل، والفكر، والتمييز، وسخر له جميع الحيوانات، وألان له الحديد وعرفه بمسالك البراري والبحار، إلا أن هذا الشرف لا يتم له إلا بعد أن يأخذ في النطق والتفكير. فأما في حالة كونه لا يسمع منه إلا البكاء، والصراخ ولا يرى منه إلا القذر

والنجاسة، فأولاد الحيوانات خير منه؛ لأن ولد كل حيوان إذا بلغ سنتين يكـون مميـزًا لـضره من نفعه، وليس كذلك الطفل إذا بلغ تلك السن، فإنك إذا أدنيته من النار تهافت عليهـا، أو مـن علو شاهق رمى نفسه منه، وهو معنى قوله تعالى: "وخلق الإنسان ضـعيفًا" فمتـى بلـغ هـذا الضعيف أشده نسي خلقه، وظن أن لن يقدر عليه أحد، فيأخذ في التجبر والتكبـر، وفـي أذى الناس، والإفساد بينهم، فتراه من جهة شيطانًا عاتيًا ومن جهة أخرى ملكًا سـاميًا. ومـا شـيء من المخلوقات يضر ببني آدم قدر ما يضر بعضهم ببعض، والذي أعتقده أن الإنـسان مفطـور على السوء والشر، وأعظم دليل على ذلك أنك إذا خليته وطبعه من دون تربيـة، وإرشـاد لـم يهتد إلى معرفة خالقه؛ فيعمى عن إتقان صنع العالم، وعـن إبـداع الكواكـب، ويعبـد بقـرة لانتفاعه بلبنها، أو ثعبانًا لخوفه من ضرره.

وقد لاحظت غير مرة صفات الإنسان الذميمة فـي جميـع اللغـات أكثـر مـن صـفاته الحميدة. وإذا كان له صفة من النوع الأول، وُجدت لها ألفاظًا كثيرة مرادفة لها خلافًـا للنـوع الثاني. مثال ذلك: لفظة النميمة والقت، والقتوة، والسعي، والنماس، والفانوس، فهي لـيس لهـا نقيض، ونحوها التأريث، والتأريج، والتحريش، والفتنة، والغيبة، وما ترى له صـفة حميـدة إلا ورأيت في مقابلتها عدة من الصفات الذميمة. هذا أسلوب جميع اللغات.

والأصل في المعاشرة أن تكون مبنية على هذا الأصل العظيم وهو أن تصنع لغيـرك مـا تريد أن يصنعه غيرك لك، فإذا سلك الإنسان على هذا الأصل لـم يعـد بينـه وبـين غيـره خصام، ولا نزاع، ولكن هيهات، فإن كل واحد منا يعتقد أن الدنيا إنما خلقـت لـه حتـى لـو رأيت إنسانًا طوله ثلاثة أشبار تبين لك منه أنه مستعد لمغالبة الجبـارين إذ قـد غـرس فـي الطبيعة البشرية أن يتظاهر الإنسان بما ليس فيه، فإذا كان ضعيفًا تكلف أن يـرى النـاس أنـه قوي، وإذا كان معدمًا تكلف أن يريك أنه مليء غني، وإذا كـان عـاجزًا عـن تـدبير منزلـه وإدارة أموره جعل يعيب أحوال غيره بل ربما انتقد أحوال الدول، ومن أقامهم البـاري تعـالى على سياسة العباد فيقول: لو كانت الدولة تفعل هذا الأمر لكان أنفع، أو أن الدولـة لـم تـصب فيما فعلته. فأساس الرشد والهدى أن يعرف الإنسان نفسه، ومن لم يعـرف نفـسه لـم يعـرف شيئًا.

والأصل في التمدن أن يكون زائدًا في راحة الإنـسان، وغبطتـه، ومعارفـه، وأدبـه، وتحسين أخلاقه إلا أنه في الواقع صار زائدًا في تعبه وتكثير همومـه، وأشـجانه، وقـد كـان الناس في القديم يكفيهم القليل من الرزق، ولا يطمحون إلى الحـصول علـى كـل مـا يمكـن

وجوده في الأقطار، والأمصار، فأصبحوا الآن منهومين بإحراز جميع ما يسمعون عنه في بلادهم وغير بلادهم فلابد للمتمدين الآن عندنا أن يكون عنده شيء من مصنوعات فرنسا وشيء من مصنوعات إنجلترا وشيء من حجارة الهند وشيء من شيلانها، وشيء من فخار الصين، وشيء من بسط العجم، وشيء من جلود مراكش، وهلم جرًا. حتى تصير داره عبارة عن راموز ما في الدنيا بأسرها، وأكثر ما ترى هذه النهمة في أهل الآستانة. فإن أهل أوروبا يقتنعون بما يوجد في بلادهم فقط لكنه، أيضًا متعب لكثرته فإنهم قد اخترعوا لكل شيء آلة، فإذا جلست إلى مائدة الطعام مع أحد من أغنيائهم المترفين رأيت على المائدة نحو عشرين آلة مما يمكن الاستغناء عنه، إلا أن أثاث ديارهم على أسلوب واحد لا يتعدونه.

أما أهل الآستانة فلما لم تكن عندهم صنائع كثيرة احتاجوا إلى جلب المصنوعات من الخارج مع تمسكهم بعاداتهم القديمة، وحرصهم على استعمال ما هو من مصنوعاتهم. وبيانه أنك إذا دخلت دار أحد الأغنياء هنا، وجدت عنده كثيرًا من الكهرباء لقصب الدخان، وكثيرًا من الأراكيل، ومتكآت على نسق عادة بلاده، ثم كراسي وموائد، ومرايا، وصورًا على نسق عادة الإفرنج. فيكون التمدن عند الذين ليس عندهم صنائع أنكى وأضر، وأدهى وأمر، وعلى هذا فكان ينبغي أولاً: الدبيب في تحصيل الصنائع قبل الطفرة إلى التمدن المفضي إلى الإسراف، والتفاخر، فإما أن نحرص على الصنائع، ثم نتمتع بما يحصل منها، وإما ترك استعمال مصنوعات أوربا إلا فيما لا بد منه إذ يستحيل على أهل بلد مثلاً بل مملكة أن يصنعوا كل ما يصنعه غيرهم، وذلك أمر طبيعي؛ لأن كل بلد قد خصها الباري تعالى بشيء تميزت به عن غيرها. فقد خص إنجلترا مثلاً بكثرة معادن الحديد، والفحم، فكان كل ما يصنع عندهم من الحديد ومن الآلات التي يتوقف صنعها على قوة البخار أهون، وأرخص. فهذا أمر لا يمكن تغييره، ولكن إذا انتظرنا أن يأتينا من إنجلترا السمن، والجبن، والشمع المخلل، مع كثرة ما عندنا من الماشية فذلك يكون شينًا علينا، ونقصانًا عظيمًا في التمدن فمهما تجد في ديار الأغنياء من التحف النفيسة، والرغائب الجليلة، فلا يكون سادًا لهذا الخلل.

والحاصل أن من مقتضيات التمدن أن المتمدنين في مدينة أو مملكة لا يأخذون من الممالك الأجنبية إلا ما كان تحصيله من بلادهم متعذرًا. وهذا شأن الإفرنج، فإن جميع الأثاث، والملبوسات التي يستعملها أهل فرنسا مصنوعة في بلادهم، ومعاملهم، وكذلك الإنجليز، ولا يكاد يأتي شيء من لندن إلى باريس إلا ما كان من قبيل الخصائص الطبيعية.

لكنا نحن فيأتينا السمن من الروسية، والأرز من إيطاليا، والبطاطس من مالطة والسيجار من أمريكا والنشوق من الهند، والزيت من مرسيلية، والشمع من عدة جهات بأوربا، ونحو ذلك مما لا بد منه، ولا استغناء عنه. فهل يستحيل علينا عمل مثل هذه الأشياء في بلادنا؟ أم هرمت أرضنا فصارت عقيمًا وبقيت بلاد الفرنج فتية؟ فمن تفكر في هذا حق التفكير استعظم إهمال أهل بلادنا، وتقاعسهم عن أسباب التمدن غاية الاستعظام، وود لو أنه يبقى صائمًا، ولا يأكل شيئًا مجلوبًا من بلاد الأجانب.

لا جرم لو أن أحدًا من أهل باريس علم بأن الخبز الذي يأكله هو من صنع أحد الروس، والإنجليز لجهل أهل بلاده بعمله لعافه. ونحن من يصنع لنا خبزنا هنا، والسكاكين التي نقطعه بها ومن يبيعنا الآنية التي نشرب بها، والصحون، والموائد، والكراسي حتى ظروف القهوة التي نفتخر بها من خصوصيتنا، أليس صناعتها وباعتها من الأجانب؟ بل صار فخرنا أن نشتريها منهم فإن من عنده هذه الأشياء يتيه على من هو محروم منها مع أن وجودها عنده معرة عليه وعلى أهل بلاده أيضًا. فيا للعجب! ثم إن التمدن هو من الألفاظ التي ليس لها مرادف لكثرة ما اشتمل عليه من المعاني فتارة يكون مفهومه العلوم والمعارف، والفنون وتارة يدل على الصنائع والحرف والكد في أسباب المعيشة والتجارة وتارة على التأدب والتظرف والتكيس والبشاشة وحسن استقبال الناس وتارة على الضبط والتدقيق في المعاملة، وإعطاء الأجرة.

والذي عليه الإفرنج قاطبة أن التمدن صفة مشتركة بين الرجال والنساء، فلهذا كانت نساؤهم مشاركات لهم في الأعمال والمساعي، فهن يبعن ويشترين ويتعاطين الفنون والصنائع ويكدحن في أمور المعاش. وذلك أغراهن بطلب السياسة أيضًا، فإنهن طلبن مشاركة الرجال في مجلس الشورى فإذا فرضنا صحة دعوة الإفرنج تعين علينا أن نقول إن التمدن عندنا لا يمكن أن يكون صفة مشتركة إذ هو مقصور على الرجال فقط فإن نساءنا لا تحسن عمل شيء وما أظن بعولتهن يحولون عن هذه العادة لكونها مبنية في زعمهم على شرف العرض. وعلى هذا نقول أنا لا نحصل من التمدن إلا على شطره فقط.

وهناك فرق آخر بيننا، وبين الإفرنج، وهو أن الإفرنج يسعون ويجدون في الليل كما يسعون ويجدون في النهار على حد سواء ولا سيما في ليالي الشتاء الطويلة.

وهذا عندنا متعذر، فليالينا بأجمعها تذهب في الكلام الفارغ، والأحاديث عن الجن والعفريت. فهذان ركنان عظيمان قد فاتانا من أسباب التمدن على مقتضى إصلاح الإفرنج،

أعني سعي النساء وتكسبهن في الليل. فإما أن نقول إنه لا يمكن لنا مجاراة الإفرنج في التمدن أو نقول إن تمدنهم فاسد. أما من ظن أن تعلم اللغات الإفرنجية ولاسيما اللغة الفرنساوية هو السبيل إلى التمدن، فهو في ضلال عظيم فإن تعلم هذه اللغات أعظم مانع من تعلم الصنائع؛ لأن من تعلم اللغة الفرنساوية مثلاً استنكف بعدها من أن يعمل بيده في صنعة ما، لأنه يحسب الصنعة شائنة من شرف مقامه، وإنما اللائق به أن يكون ترجمانًا، أو مترجمًا. فكان لابد لنا أولاً من التواطؤ على مفهوم التمدن حتى نأخذ في أسبابه أخذًا صحيحًا. فإن الشروع في شيء مرتب على معرفته.

وأعظم أسباب التمدن المراد منه العز، والمنعة، والغبطة، والسعادة أن يكون أهل المملكة على مذهب واحد، ولسان واحد ولهذا كان لمملكة فرنسا شأن عظيم من قديم الزمان حتى الآن. فإن أهل هذه المملكة يبلغون اليوم ثمانية وثلاثين مليونًا، وجميعهم لهم لسان واحد، وليس فيهم من البروتستانت سوى مليونين. حتى لو كان البروتستانت عشرة ملايين لما غيروا شيئًا من أحوال سياستها، وذلك لأن رؤساء هذه الطائفة الروحيين لا يتدخلون كثيرًا في أمور السياسة، وليس لهم تسلط على الرعية، بخلاف ما لو كان سكان المملكة ثلاثين مليون مثلاً من البروتستانت وفيهم عشرة ملايين من الكاثوليك، فإن هؤلاء العشرة أبدًا يعملون على مقاومة الثلاثين، وعلى مغالبتهم، ومعاداتهم كما نرى الآن في أهل إرلاند (أيرلندا) الذين لا يزالون يناصبون العداوة للإنجليز؛ لأن الكاثوليك يعتقدون أنهم هم الأصل والبروتستانت فرع منهم، فيأنفون من الطاعة لهم، وما يزيل هذا الفكر من عقولهم سوى تهذيب الأخلاق والوصول إلى الدرجة القصوى من التمدن. إذ إن من أمعن النظر في حقيقة الحال تبين له أنه لا ينبغي أن يكون بين سكان مملكة واحدة، ووطن واحد معاداة ناشئة عن الفرق في الأديان والمذاهب. إذ لو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولهذا قال الله تعالى "لا إكراه في الدين" ولم يوجب الإسلام على أهل الذمة سوى الجزية وهو أمر هين فإن جميع الدول الآن توجب الجزية على كل من رعيتها ومن الدخلاء فيهم بل توجب عليهم أيضًا الخدمة العسكرية، وبهذا يظهر لك أن شرع الإسلام أرفق بالرعية من غيره.

وبهذا الاعتبار أعني باعتبار فرق المذاهب لا ينبغي أن يكون سببًا للعداوة والشقاق. كان ملوك المسلمين في الزمن القديم يستخدمون النصارى، واليهود جريًا على سنة غيرهم أيضًا فإن سيدنا سليمان – عليه السلام– لما أراد بناء الهيكل في أورشليم بعث إلى ملك صور وصيدا يطلب منه صناعًا ماهرين في البناء والنقش وصنعة النحاس، وغيرها فأجابه

إلى مطلوبه. وفي هذا العصر نرى في أوروبا جمعيات كثيرة متآلفة من الكاثوليك والبروتستانت، واليهود على مصالح عمومية نافعة لجميع الناس. هذه هي حقيقة التمدن أعني أن يكون الناس متعاونين على أمور المعايشة من دون التفات إلى مباينتهم في تدينهم، وتعبدهم. إذ المقصود من كل دين الحث على مكارم الأخلاق والابتعاد عن الشر إلا أن الجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حشو الرعية،وسفلة العامة، كما قال المأمون: لا نظر لهم في الأمور ولا استضاءة لهم بالعلم فاتخذوا فرق الأديان وسيلة إلى الشر والفساد كما جرى في الحرب التي تسميها الإفرنج حرب الصليب، وذلك حين حشدوا مشاة وركبانًا لاستخلاص القدس الشريف من أيدي المسلمين، فكانت نتيجة ذلك التهوس سفك دماء عباد الله لغير طائل، وجل هذه الشرور ينشأ من استعلاء الرؤساء الروحيين ومن حبهم للرئاسة فيحرضون الجهلة من الرعية، ويوسوسون إليهم على خلاف مراد الله، وخلاف مراد الدول.

ولهذا كانت دول أوروبا تراعي خاطر هؤلاء الرؤساء، وتتملق إليهم لتأمن من غوائلهم؛ لأن التمدن في أوروبا، وإن يكن منشورًا في المدن، والأمصار إلا أن عامة سكان القرى لم يزالوا تائهين في مهامه الجهل. فغاية التمدن عندهم أن يكون كل واحد منهم مقبلاً على صنعته، وحرفته ومتقنًا لها. فالحداد مثلاً لا يدري شيئًا من أمور الدنيا سوى ما يخص الحديد، وقس على ذلك ولاسيما أنهم يسمعون من رؤسائهم أن الدولة تكرم الأساقفة والمطارنة، وأنها تعتمد على كلامهم في مجلس الشورى. وفي الحقيقة فإن رؤساء الكنائس في أوربا مجاورون لوزراء الدولة في أمور السياسة في المعارف والتدابير، وبذلك حصلوا على الجاه والغنى. فأنت ترى على هذا أن إكرام الدولة لهؤلاء الرؤساء صار سببًا في إبقاء العامة في ربقة الجهل والغباوة ولا يمكن لها أن تحيد عن هذا إلا إذا رأت الرعية جميعًا متمدنين غاية التمدن، حتى لا يقولوا إنها خرجت عن الدين؛ فيعهدوا إلى محاربتها، ولا يمكن للرعية أن يتقدموا في التمدن ماداموا يعلمون أن رؤساءهم الروحيين أشبه بالوزراء وأنهم ركن الدولة.

فهذا دور دائر بين الدولة والرعية في كل مملكة كاثوليكية؛ لأنا قد قدمنا أن رؤساء البروتستانت أقل تداخلاً في الأمور الدولية من غيرهم. فهمهم كله أن تبقى رعيتهم على مذهبهم، وأن يبتعدوا عن مذهب الكاثوليك.

وهم رؤساء الكاثوليك أن يبعدوا رعيتهم عن البروتستانت، والدولة معاً؛ ولهذا كانت سياسة فرنسا أصعب من سياسة بروسية، وذلك أوجب على دولة فرنسا أن تتنبه له وتعتني

به، وذلك بعد أن صار عدد رعايا بروسية مقاربًا لعدد رعايا فرنسا. فنخلص إذًا أن كل سياسة لابد أن يلحقها صعوبة ما، إما من اختلاف سكان المملكة في المذهب أو في الآراء. وما دامت الدولة تخشى من نفس رعيتها فتنة وشغفًا فلا يمكن أن يكون عندهم تمدن تام؛ لأن عاقبة هذه الفتن إضعاف الدولة وتقوية أعدائها عليها. فإن قيل: إن وجود طوائف عديدة مختلفي الجنس، والمذهب في مملكة واحدة من شأنه أن يكون باعثًا على المنافسة والمفاضلة وهو من أسباب التمدن والعمران. قلت إن المنافسة، والمفاضلة لا تتوقفان على هذا الاختلاف بل على وجود قوم من البشر، وأن يكونوا من أب واحد وفي قرية واحدة بل في بيت واحد. فحيثما وجدت فئة تباشر عملاً في مكان ما تصدت لمعارضتها فيه فئة أخرى مجاورة لها. ذلك تقدير العزيز العليم وهو أنفع للوطن لأنه مانع من الاحتكار ومهما يكن من أمر هذه المنافسة على هذه الصفة فلن تبلغ مبلغ الخلاف في الدين. فإن هذا عند الجهلاء أعظم باعث على تفرق الكلمة، وشحن القلوب بالمشاحنة. انظر إلى اتساع مملكة الهند، وعظمها وفرط غناها، وحصبها وكيف تسلطت عليها في أول الأمر جماعة من تجار الإنجليز وما ذاك إلا من اختلافهم في الدين فإن هذه المملكة كانت منقسمة إلى عدة ولايات، وإيلات، منها ما كان في حوزة المسلمين، ومنها ما كان في حوزة الهنود الوثنيين، وكان أحد الفريقين يتمنى انقراض صاحبه مع كونهم في أرض واحدة فلما دخل الإنجليز بلادهم ضربوا أحد الفريقين بالآخر ومازالوا يستولون على قطر من تلك المملكة بعد قطر حتى دخل في نمتهم مائة وخمسون مليونًا من النفوس. فاحسب هذا المقدار إن كنت من الحاسدين.

فإن قيل أيضًا إذا كان اتحاد الجنسية واللسان والدين من شأنه أن يزيد في عز المملكة وفي تمدنها فما بالنا نرى مملكة أسبانيا متأخرة عن ممالك أوربا مع أن سكانها من جنس واحد وعلى مذهب واحد ولسان واحد وهي في الكبر تقارب فرنسا، وأرضها مخصبة قلت إن الممالك والدول هي مثل الأجسام فقلما رأيت جسما سليما من العلل فعلة أسبانيا هي الجهل والغلو، والوساوس، وذلك صيرها إلى هذه الحالة. وتفصيل ذلك أن ممالك أوربا لما كانت تائهة في قفار الجهل والغباوة ولم يكن لها سوى النخوة والتفاخر والتعاظم كانت أسبانيا معادلة لها إلى أن قام نابليون الأول وذلك منذ سبعين سنة تقريبًا، فغير سياسة أوربا وأضعف دولة البابا، ورؤساء الكنيسة وفتح عيون أوروبا لأشياء جديدة فالذين استفادوا من منهاج سياسته عظم شأنهم بعد ذلك وكثرت فيهم أسباب التمدن. ومعلوم أن فرنسا كان لها من ذلك النصيب الأكبر والحظ الأوفر وبقى أهل أسبانيا تلك المدة كلها وهم عاكفون على

صنم الوساوس والأضاليل، ورضوا بالخمول، فلو كانوا اقتفوا آثار الفرنسيس وجدوا في إصلاح سياستهم لكانوا اليوم من أعظم الأمم إلا أن دولة البربون كما هو المعلوم عند جميع الناس دولة قاهرة متحكمة فلا يعنيهم في أمور السياسة شيء سوى أن تكون رعاياهم خاضعة لهم على أي وجه كان وأن يكونوا هم نائلين رضى رؤساء الكنيسة.

أما مملكة إيطاليا فإنها كانت من قبل منقسمة بين عدة أمراء وولاة بربونيين، فلم يكن من المحتمل أن تتآمر على سياسة واحدة، وإن كان أهلها من جنس واحد ولهم لسان واحد. فلم يكن بها من دولة عادلة منتظمة سوى دولة سردينية، إلا أنها لصغر بلادها بقيت كأنها خاملة. وحيث صارت إيطاليا الآن دولة واحدة مع تجردها عن الجهل والوساوس واستقلالها بأمورها صار كل واحد يترقب أنها تصير في المستقبل دولة عزيزة الشأن متينة الأركان وأما أوستريا فإنها كانت عرضة لخطرين عظيمين أحدهما كون أهلها مؤلفين من أجناس مختلفة فكانوا أبدًا في خصام وشقاق، والثاني: أنها كانت تؤثر رضى دولة رومية على رضى رعيتها القائمين بنصرتها، فكانت تلاقي في سياستها عناء فادحًا، فلما رأت أن ذلك لا يمكن به انتظام الحال، وراحة البال عمدت إلى التقرب من رعيتها وإلى إرضائهم بتنظيمات سياسية حسنة، فألفت ما بين الجرمانيين، وغيرهم، وأدخلت فيهم قوانين مرضية، وأصول عدلية بها التأم شملها، وشعب صدعها، بعد أن أشرفت على خطر عظيم من قوة دولة بروسية.

فهذه دول أوروبا بأجمعها قد فطنت إلى أن تعديل السياسة هو الذي يجب أن يكون مدارًا لعز المملكة، وهنا بحث في هذه اللفظة أعني التعديل أصعب معاني التمدن؛ لأنا إذا اعتبرنا التمدن عبارة عن كثرة الصنائع والحرف واتساع التجارة لم يختلف في فهمه إنسان، ولكن متى جئنا إلى تعديل السياسة صعب علينا المراد منه لأنا نرى بعض الدول القوية قد تتعدى على بعض الدول الضعيفة، وتذلها، وربما استولت على قسم من بلادها ثم يختلف الناس في هذا التعدي كما جرى على دولة الدنيمرك عند محاربة دولتي أوستريا وبورسية إياها. ولكن مهما حصل الخلاف في فهم السياسة المنتظمة بالنظر إلى الخارج، فإن فهمها بالنظر إلى داخل المملكة واضح لا يقبل التأويل إذ كل من له أدنى إلمام بالسياسة يقر بأن سياسة الدولة العلية في داخل ممالكها هي الآن أحسن وأنفع مما كانت في الأيام المتقادمة. وذلك حين كانت ترسل واليًا جاهلا متكبرًا إلى إحدى الولايات فأول ما يستقر به عرش العظمة والسؤدد وينفخ بين يديه في بوق التبجيل، والتعظيم يلقي الرعب في قلوب الناس ويحملهم على الاعتقاد بأن في قبضته حياتهم ومماتهم، فلم يكن لأحد من الرعية أن يتقرب

إليه إلا بصاحب دخانه، أو بحامل إبريقه وكان كل من خدمته، وأعوانه أميرًا على الناس له سطوة فيهم وبأس. فأين تلك السياسة في تلك الأيام المدلهمة من تنظيم المجالس، والمحاكم في هذا العصر ومن اختيار الولاة من أهل الرشد والرفق والمجاملة، والمداراة بحيث صار كل منهم يعلم أنه مسئول عن كل ما يصنعه ومطالب بكل ما يبتدعه؟ فهذا أمر لا يجهله أحد، ولا يمكن لمنصف أن يجحده وعلى هذا نقول إن هذا التعديل الذي جرى من الدولة العلية في سياستها مضافًا إلى سعة ممالكهم، وخصب أرضها وإلى غبطة حال رعيتها من النصارى من شأنه أن يزيل ما بينهم وبين المسلمين من الخلاف.

أما كون النصارى في حالة حسنة فهو أيضًا من الأمور المعلومة وله عدة أسباب أحدها سعة الممالك المحروسة كما تقدم. والثاني: شمولهم بالرفق والعدل، فصاروا آمنين على أرواحهم وأموالهم، وعرضهم. والثالث: كونهم من أصحاب الكد والاجتهاد طبعًا حتى كادوا يستقلون بأمور التجارة فمالهم فيها من منازع، أو مزاحم سوى النصارى الأجانب أعني سكان أوروبا. ولو أنهم سلموا من هؤلاء لكانت خيرات الممالك المحروسة كلها تحت تصرفهم. فأنت ترى أن تكاسل المسلمين عن أمور المعاش صار سببًا في غنى النصارى، وراحتهم، وما نحن لهم على ذلك بحاسدين، ولكن غابطين، فمن ظن أن المسلمين في هذه الممالك أو رعايا الدول الأجنبية هم أحسن حالا وأرفه عيشًا من النصارى رعية الدولة العليا فهو جاهل متعصب، ولو رأيت ما تقاسيه رعايا تلك الدول في بلادهم من جهد العمل، والكد والنصب، لما خامرك فيما قلناه أدنى ريب.

وبقى الكلام على تمدن الروسية وسياستها، وحال رعاياها، فنقول إنه مع كثرة ما في بطرسبورج من رجال أوروبا فما أحد منهم يعرف شيئًا من سياسة هذه الدولة وما ينقلون عنها شيئًا ذا بال، وهو دليل على أن أمورها مكتومة عن الأجانب، حتى أنها إذا شاعت شيئًا فإنما يكون المراد تغرير السامع. فربما أشاعت عن نفسها أنها خائبة، وهي فائزة، أو مهزومة، وهي غالبة، ومع ذلك فإن أصحاب الجرنالات يحاولون أن يموهوا على الناس في معرفتها. فمرة يروون عن مرسوم صدر بخصوص جمركها، ومرة عن تعريفة الأسعار، وإن هم إلا مخادعون. فسياسة الروسية لا يكشفها إلا حوادث الأيام لأحداث الأقلام. ثم إن كثيرًا من الناس، وخصوصًا الذين خالطوا منا الإفرنج في بلادهم، وغيرها يرون أن من مستلزمات التمدن أن يكون للإنسان حرية في كل شيء إذ لا يكون تمدن حقيقي من دون حرية تامة. إلا أن مفهوم الحرية غير متفق عليه بعد إذ هي تابعة للعادات.

أحمد فارس الشدياق

(٣)

التمدن

بقلم/ فرنسيس مراش

اتخذ عدد من رواد النهضة العربية الحديثة من الإبداع الفني أداة للتعبير عن أفكارهم الاجتماعية، والسياسية إيمانًا منهم بأن هذا الإبداع يمكن أن يكون أفصح تعبيرًا عن هذه النهضة، وأفعل أثرًا في استكمال مقوماتها واتساع آفاقها من تلك المقالات التقريرية والخطب المنبرية التي تتضمن هذه الأفكار بصورة صريحة سافرة قد لا يتقبلها القاريء وقد تدفع الرقابة إلى مصادرتها. ولاشك أن مثل هذه الأعمال الفنية للطليعة المثقفة التي تدعو للإصلاح، والتقدم تكون عادة ذات طابع عقلاني تعتمد في حكمتها، ومرامها المضمرة على الرمز أكثر من اعتمادها على الحقائق المباشرة.

وطالما أن المؤلف يمسك بزمام أدواته الفنية، ولا يثقلها بالأفكار النظرية، فإن العمل الفني لا يفقد طبيعته الأصلية رغم تعدد وجوهه، وتعدد مستويات تلقيه، ويؤدي رسالته في النهضة من خلال من بيدهم الأمر.

ولن يقلل من قيمة هذه الأعمال من جهة مقابلة ما تثيره في النفس من متعة جمالية مهما حملت من دعاوى، وأفكار، أو اتسمت بالنقد، والتحليل، أو اقتربت من الأمثولة التي تقول: من وراء الكلمات ما هو أبعد من الدلالة القريبة الظاهرة لهذه الكلمات.

من هؤلاء المبدعين الأوائل الذين صاغوا أفكارهم في أعمال فنية بأوضح عبارة، وعبروا عن قيم ومبادئ المجتمع المدني المنفتح على الحضارة الغربية دون التخلي عن سرد الأحداث والمواقف نقدم لكم هذا الاسم غير المعروف إلا في الدوائر المتخصصة الضيقة: فرنسيس فتح الله مراش، من خلال نص ورد في روايته "غابة الحق" التي تعد أول رواية عربية في العصر الحديث استفادت من الإطار العالمي للرواية.

صدرت "غابة الحق" لأول مرة في حلب ١٨٥٦، ثم طُبعت في بيروت ١٨٨١، وأعيد طبعها مرة ثالثة في مصر في ١٩٢٢. وعن هذه الطبعة صدرت الرواية في مكتبة الأسرة في القاهرة سنة ٢٠٠٠بمقدمة ضافية بقلم جابر عصفور تضيء جوانب هذا النص من التراث الأدبي الذي مضى على كتابته ما يقرب من قرن ونصف.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الطبعة المصرية أفضل، وأكثر دقة من طبعة رياض الريس للكتب والنشر التي حررها حيدر حاج إسماعيل، وصدرت في لندن في سلسلة الأعمال المجهولة في ١٩٨٩.

"وغابة الحق" ليست الرواية الوحيدة التي طُبعت في مصر لفرنسيس مراش ففي أول الثمانينات من القرن التاسع عشر نشرت المطبعة الميمونة الأشرفية بالديار المصرية نفس هذه الرواية مع كتابه "مشهد الأحوال" في كتاب واحد.

وإذا كانت طبعة ١٩٢٢ من "غابة الحق" التي اعتمدت عليها الطبعة الأخيرة هي نفسها طبعة ١٨٦٥ التي صدرت في حياة مؤلفها، ويفترض أنه راجعها بنفسه فسنلاحظ أن الرواية مقسمة إلى فصول يتألف كل فصل منها من مقاطع أو فقرات. وفي كل فصل، أو مقطع، أو فقرة علامات الترقيم من النقطة، والشولة، والكولون، وعلامة الاستفهام، وهذه في حد ذاتها خطوة متقدمة من تأثير ثقافة الكاتب الفرنسية لم تعرفها مطبوعات تلك الأيام.

وفرنسيس مراش وُلِد في حلب في ١٨٣٥، وإن ذكرت بعض المراجع أنه وُلد في ١٨٣٦. وتوفي في ١٨٧٣ أو في ١٨٧٤ قبل أن يبلغ الأربعين من عمره. وليس في حياة فرنسيس مراش ما يستحق أن يذكر غير كتبه ومقالاته الصحفية التي دفعت رجال الدين في سوريا إلى اتهامه بالإلحاد، وكانت هذه التهمة شائعة في القطر السوري في النصف الثاني من القرن التاسع عشر لم يسلم منها عدد كبير من الكتاب، والمفكرين العلمانيين الذين يفصلون بين الدين والسياسة.

ولكن ما يلفت النظر في حياة فرنسيس مراش سفره في ١٨٦٦ إلى باريس لدراسة الطب استكمالاً لما حصله في وطنه من معارف طبية على يد أحد الأطباء الإنجليز، وكانت باريس ولندن أهم العواصم الغربية في تدريس العلوم الطبية، ويبدو أن فرنسيس مراش فشل في هذه الدراسة، أو أنه قطعها بإرادته بسبب ضآلة موارده، ومرضه وضعف بصره، وبالطبع لم يسمح له ما حصله من هذه الدراسة أن يزاول مهنة الطب.

غير أن ما عجز فرنسيس مراش عن تحقيقه في عالم الطب عوضه في عالم المعرفة، والثقافة، والكتابة، وبمعايشته لحياة، وفنون المجتمع الفرنسي، ولأساليب الفكر الأوربي في القرن التاسع عشر الذي وضع منذ القرن الثامن عشر أسس الحضارة الأوربية في أبعادها الديمقراطية، والاشتراكية، وفي مقدمة هذا الفكر الذي اطلع عليه فرنسيس مراش الأدب الفرنسي في جناحه اليساري الزاخر بالروايات الفلسفية، والمسرحيات الإنسانية لفولتير (١٦٩٤– ١٧٧٨)، وفيكتور هوجو (١٨٠٢– ١٨٨٥)، وغيرهما كما عوضه بتأثره الواضح بأعلام الاستنارة الفرنسية فى سياق تأثره بشعارات الثورة الفرنسية (١٧٨٩) فى الحرية والعدالة والمساواة التى عمت العالم وردت الاعتبار للقيم المنتهكة في العصور السابقة.

وهناك أيضًا الثورة الصناعية في نفس المرحلة، القرن الثامن عشر، التي قضت مع فلسفته وأدبه على الفكر الغيبي، والأخذ بالفكر العلمي، وإنجازاته التي أدت إلى نشوء علاقات وتكوينات، ومفاهيم، وقيم جديدة في المجتمع والسياسة والاقتصاد أسقطت الطبقة الارستقراطية والحق الإلهي للملوك، وسلطة الكنيسة، ودفعت إلى الهجرة من الريف إلى المدينة، وإلى ظهور الإنسان العادي البسيط. على أن ثقافة فرنسيس مراش لم تقتصر على هذه الآفاق من الثقافة الفرنسية، وإنما اتسعت لتشمل الأدب اللاتيني القديم.

ونستطيع أن نعتبر كتاب فرنسيس مراش "رحلة باريس" من مكاسب هذه الرحلة الفاشلة بالنسبة لدراسة الطب؛ لأنه يعكس ما استوعبه من معارف في هذا المجال، كما تعكس

مؤلفاته ما استوعبه من فنون التفكير، والتعبير، والثقافة في عاصمة الدنيا حين كانت باريس في القرن التاسع عشر مركز الإشعاع والتنوير تقف على قمة العالم الغربي.

وتحت تأثير هذه الثقافة انتفى في أسلوب فرنسيس مراش السجع، والمحسنات البديعية، والبلاغة اللفظية التي تثقل الإنشاء، وحل محله النثر الفني المقتصد الذي نقل لغة الكتابة العربية نقلة كبرى، ومع هذا فإن كتابات فرنسيس مراش تشف عن معرفة متخصصة بجسم الإنسان وطبيعته، وجهازه التنفسي والعصبي في حالة الاعتدال والصحة أو في عوارض العلل والأسقام لا يحيط بها إلا الأطباء.

وتكشف هذه الكتابات أيضا عن معرفة فرنسيس مراش بتاريخ وحضارة العرب، وبمواطن قوتها وضعفها التي لا تقل عن معرفته بالتاريخ الأوربي، والحضارة الأوربية. وفي ضوء هذه المعرفة يذكر فرنسيس مراش أن الحقائق تختلف باختلاف الأجناس والنواميس والأذواق، وبحسب عقول الأفراد، ومعتقداتهم. فما يعتبره جنس ما صحيحًا أو صوابًا قد يعتبره جنس آخر باطلاً.

ويتضمن كتابه "غابة الحق" مشاهد وآراء أخلاقية عن التعصب، وعدم العفو وافتقاد السماحة مما نطالعه في صراع الدولة العباسية وملاحقتها لفلول الدولة الأموية، كأنها نقلت من صفحات التراث التي عبرت عن عهد البداوة، وأخلاقها العشائرية قبل أن يتحول الحكم إلى ملك وراثي عضود، ونظام الشورى إلى الاستبداد. أضف إلى هذا تداخل أبيات الشعر العربي القديم أو بعض جمله في نسيج أسلوبه السلس، واستعاراته لتقنيات "ألف ليلة وليلة".

ولا سبيل للمحافظة على الهيئة الاجتماعية في حالة من الصحة والسلامة إلا بالشرائع، والقوانين الطبيعية التي تربط بين العقد الاجتماعي، والحق الطبيعي، أو ترهن التحرر الاجتماعي باتباع المباديء الطبيعية، كما يقول المفكر الإيراني حسين النائيني في مطلع القرن العشرين في كتابه "تنبيه الأمة وتنزيه الملة".

ولتحقيق هذه الغاية يندد فرنسيس مراش بالعلم المتخلف المختل الملبد بغيوم الظلم، والقهر متطلعا لعالم مدني جديد ومتطور ينهض على المعارف الكاملة، والاختراعات العجيبة أي ينهض على العمل الذهني، والعمل اليدوي يتجاوب فيه الفكر والروح مع النزعات الإنسانية في الحرية، والعدالة، والأمن، والتقدم.

وليس هناك أدنى تعارض عند فرنسيس مراش بين العدل والإنصاف، والمساواة، وبين منح المجتهدين الذين يفيدون المجموع امتيازات أدبية مقابل الانتفاع من هؤلاء الأفراد أجرًا على عملهم، ومن لا يعمل لا يعطي.

لهذا يحتل الفيلسوف ممثل العقل المدني في رواية فرنسيس مراش "غابة الحق" مقامه الرفيع في مجلس الملك بجوار الملك، ملك الحرية، وزوجته ملكة الحكمة التي تتقلد إكليل الذهب، وبذلك يتصل العقل بالحكمة في قيام الدولة، وفي صناعة قراراتها.

وأرجو أن يلاحظ القارئ أن فرنسيس مراش اختار أن يضع الحكمة على لسان المرأة وليس على لسان الرجل تقديرًا منه لجنسها باعتبارها كما يقول في "مشهد الأحوال": "جوهر الإنسان، وأجل كيان" ويقول عنها في "غابة الحق": "الجزء الأهم في الإنسانية، والصاعد العظيم لقيام الجنس البشري".

ويلفت النظر أيضا في رواية فرنسيس مراش أن الملك في حواره مع الفيلسوف (العقل) ومع زوجته (الحكمة) لا يشكل سلطة تأسر قدرات، وحريات الآخرين، وينعدم فيها الحوار، ولكنه لا يقبل بالاختلاف، بل يتفهمه ويأخذ به على الفور، وإن اتسم الموقف بالفردية والعلوية في استجابة السلطة، وعدم قطيعة المثقفين لها حدود تصور المؤلف للعلاقة بين السلطة، والمثقفين:

ومع العقل، والحكمة نلتقي بقائد جيش التمدن والعمار، وبوزير السلام ممثل القيم الإيجابية المؤدية إلى الارتقاء البشري، وعلى رأس هذه القيم التسامح الذي يحيل الشر إلى خير عن طريق تغيير الشروط المادية، والروحية المحيطة به، وليس درء الشر بالشر عن طريق الإجهاز عليه، أو بمجرد الصفح عنه، وإنما بما يهيىء للشر بهذا التغيير أن يتخلص من خصاله السيئة فينحسر الشر، والقبح، وتحل محلها الخصال المدنية الطيبة.

ويتجلى بوضوح في كتابات فرنسيس مراش أن عمار الأرض، وخصوبة عطائها، ونمو المجتمع واتساع المعارف وازدهار التجارة مع العالم، وكل أشكال الرقي الحضاري يتوقف على السلام.

أما إذا لم تكن الحياة السياسية، أو الرئاسية في موضعها الصحيح لا تضطلع برسالتها في الخدمة العامة، وفي تيسير شئونها أو غدت سلطة متحكمة ضارية ترعى شئون الخاصة،

ولا تستمد شرعيتها من حياة الشعب فإن على الشعب رعية هذه السلطة تطبيقًا للديمقراطية أن يحاسبها على ما نزل بها، كما أتى بها، وأقام صروحها.

والحرية في مفهوم فرنسيس مراش مرادفة للمدنية التي تضج بالمزارع، والصنائع والأشغال اليدوية والنشاط التجاري، والرخاء مثلما تضج بالاحتفالات الجماعية، والفنية التي تضفي الأمن، والضياء على الحياة، وتشمل هذه المدينة التي تتجاوز هذا المجتمع الريفي البسيط – فوق ما ذكرت- الحرية الأدبية والفكرية والسياسية والمساواة الكاملة بين المواطنين التي لا تميز أحدًا على أحدٍ للثروة والجنس أو اللون أو غيره، وتقرب بين الطبقات ومطابقة القوانين للواقع شرط أساسي للمدنية، أو حجر الزاوية فيها؛ لأن عدم المطابقة سواء بالزيادة أو النقص أي بالشدة أو التراخي يفضي إلى اضطراب النظام السياسي كله والبيئة الاجتماعية كلها.

وإلى جانب ضرورة تحسين الأحوال الطبيعية، والأخلاقية للبيئة الاجتماعية بأسرها يطالب فرنسيس مراش بأن يتمتع الجميع بالمعارف والعلوم، والفنون التي تضيف إلى الإنسان، وتنفره من كل ما يشين الجوهر الإنساني من نزعات عصبية أو عنجهية تفرق شمل المجموع وتشتته، وإلغاء الفروق، والامتيازات تعني الديمقراطية وهي ثمرة العصر الحديث.

ويمكن إجمال فكر فرنسيس مراش في أنه يرى في صفاء البدايات أن وجود الإنسان سابق على اكتساب هويته وصفاته بحسب استعداده الفطري، أو طباعه، وأن النقص الملازم له يسقط حقه في نقد الآخرين؛ لأنه من الواجب على الإنسان أن ينزع الخشبة من عينه قبل أن ينظر إلى القشة في عين سواه، وأن يتطلع دائما إلى التطور؛ لأننا- كما يقول في كتابه "مشهد الأحوال": "نرى كثيرًا من الحقائق الأدبية التي كانت تعتبر قديمًا كحقائق صحيحة راهنة صارت تعتبر اليوم كخرافات، وأراجيف ".

وإذا كان من الطبيعي أن يحب الإنسان نفسه، أو على حد تعبير فرنسيس مراش "يهيم بحب ذاته والفوز على الآخرين" فلا برء من هذا الحب المفضي إلى الطمع إلا بأن يحب الإنسان شبيهه في الإنسانية فيحب لأخيه ما يحب لنفسه، وذلك وفاء لحق الكمال الطبيعي، أو المجتمع المثالي الذي لا يتحقق إلا بالوحدة التامة تحت مظلة التمدن.

نص المقال

قال الفيلسوف: إن التمدن في اللغة هو التخلق بأخلاق أهل المدن والانتقال من حالة الخشونة والبربرية، والجهل إلى حالة الظرف والأنس، والمعرفة، وفي اصطلاح علماء الاجتماع ناموس يرشد الإنسان إلى تجويد أحواله الطبيعية، والأدبية، وهذا الناموس ينبني على خمس دعائم وهي: أولاً: تهذيب السياسة، ثانيًا: تثقيف العقل، ثالثًا: تحسين العادات، والأخلاق، رابعًا: إصلاح المدينة، خامسًا: المحبة.

الدعامة الأولى تهذيب السياسة:

لما كان نظام العالم الإنساني لا يمكن قيامه محفوظًا من كل خلل إلا بسياسته كانت هذه الشريعة تقتضي تمام الالتفات إلى تهذيبها، وتحسينها لكونها محورًا يدور عليه عالم كبير يستحق كل الالتفات إلى نظامه، ولا يوجد لهذا التهذيب أساس آخر سوى توطيد الحق وتحسين الهيئة لأنهما المركز الأول الذي يتوقف عليه مدار السياسة العامة، ومتى طرأ على الأساس خلل ما لحق ذلك الخلل بكل ما بني عليه، ولا يمكن استمرار ذلك الأساس وطيدًا إلا تحت جملة أحوال، وهي:

أولاً- حالة الشخص الذي يتعاطى السياسة، فهو يجب أن يكون رجلاً من أصل كريم وموسرًا؛ لأنه متى كان هكذا يوجد ذا تربية حسنة، وصالحة فيكون ذا صفات حميدة وأخلاق رياضية حسبما يستلزم حسن التربية. ويقتضي صلاح الأحكام، ثم يجب أن يكون مروضا بالعلوم الرياضية والأدبية، ومثقفًا بمعرفة واجبات الشرائع والقوانين؛ لأنه إذا كان جاهلا هذه الأمور لا يكون قادرا على تتميم خدمته، ويعود حينئذ مضطرا إلى الاسترشاد من الأجانب أو تحكيمهم وهم ربما يضلونه أو يخونونه لأغراض ذاتية لهم، فتصير كل أحكامه فاسدة ويقع في نتائج اشمئزاز الجمهور. ثم ينبغي أن يكون فطنا نبيها، لأنه إذا كان خاملاً لا تجد دقائق السياسية محلا في عقله، فيضيع الحق، وتضطرب الأحكام، ويروح المحقق غالبًا، والمحق مغلوبًا، ثم يقتضي أن يكون عادلا؛ لأن العدل يثبت الحكم ويوطده، ويجعل الحاكم محبوبًا بين جميع الناس ممدوحًا من الأخيار مهابًا يخافه الأشرار الذين لا لجام لجماح شرهم سوى هيبة الحاكم، وخلاف ذلك الظلم لكونه يهدم بناء السياسة، ويعارض اتجاهات الحق ويلقي المقت والكراهية في قلوب الشعب، وينهج سبيلا رحبًا لهجوم العصاة، وتمزيق الهيبة، ثم يجب أن يكون قنوعًا؛ لأن الطمع نتيجة التولع بالمال، وحيثما وجد الولع بالأموال يوجد الاحتشاد والارتشاء، وهما الصفتان اللتان متى باشرتا قلب الحاكم أزاغتاه عن الحق، وجعلتا

بينه وبين الصالح العام حجابا كثيفا، ثم يجب أن يكون ذا أناة لأن الأناة هي الآلة الوحيدة لاستقصاء الحقائق من صدور المتداعين حتى يقوم العلاج أما العجلة فعليها يسافر الصواب، ثم ينبغي ألا يكون سكيرًا على أنه لا يوجد أعظم طارد للرشد والنباهة من مداناة الدن، ومخامرة الخمر، فمتى ذهب رشد الحاكم فسدت الحكومة وبطل الحق، ثم من الواجب أن يكون شجاعًا لأن الشجاعة درع للرؤساء ودرع للمرؤوسين، ولا عار أعظم من جبانة الرئيس؛ لأنها تبقيه عاجزًا عن اقتحام صعوبات الرياسة، وتصيره كريشة ترتجف لدى هبوب كل ريح، ثم من الضروري أن يكون غير ممازح؛ لأنه متى لازم المزاح سخرت به الناس واستهجنته، وربما استقلت بعقله، فلا يعود أحد يعتبر أحكامه مهما كان حازمًا، ولاشك أن وجود صفات كهذه في الشخص الذي يتناول زمام الحكومة قد يستلزم وجود نتائجها ما بين تبعته وحواشيه، وهو الأمر الذي له دخل كبير في واجبات السياسة أما العكس فبالعكس، وذلك كالمركز الذي تتوقف استقامة أقطاره على استقامة وضعه، فبمقدار كونه مستقيمًا تستقيم وبمقدار كونه منحرفًا تنحرف.

ثانيًا- حالة الاستواء: إن أعظم المقومات لصحة السياسة وإقامة الحق هو مجرى شرائعها متساوية على كل أبنائها دون أدنى امتياز بين الأشخاص أو تفريق بين الأحوال فلا يجب الأخذ بيد الكبير، ودفع الصغير ولا الالتفات إلى الغني والإعراض عن الفقير ولا مؤازرة القوي ومواراة الضعيف، بل يجب معاملة الجميع على حد سواء كيلا يقع خلل في نظام الحق لأن كل فئة من الناس لها منزلة في طريق السياسة تستدعي النظر إليها فكما أن العظماء، والأغنياء هم القوة الواصلة فكذلك الصغار والفقراء هم الآلة الموصلة فلولا يد الصغير لم يطل ساعد الكبير، ولولا تعب ذوي الفاقة لم تتسهل متاجر أرباب الغنى، ولم تحرس أموالهم، ولم تقم قصورهم العالية وسرادقهم المشيدة. لعل ذلك الغني عندما يأتي من محل ملاهيه ومراسحه إلى مسكنه الواسع ويضطجع على فراشه المصنوع من ريش النعام، وينظر إلى رقوش حجرته، ونقوشها لا يفكر في ذلك المسكين الذي قعد يكد ويكدح طول النهار مقاسيًا حر صيفه، ومتكبدًا برد شتائه؛ لأجل تشييد ذلك المسكن، وتنميق تلك الحجرة، ويذهب إلى كوخه الحقير، ويأكل خبزته اليابسة مع أولاده العراة الجائعين ثم يضطجع على طراحته المتخرقة تحت لحاف الإعياء، والوصب.. فهل كل هذا التباين لا يكفيه حتى يرغب في إيقاعه أيضًا في موقف الحق الذي يستوي عنده الجميع ؟ وهل يسوغ لأرباب السياسة أن يقبلوا وقوع هذا التباين ويجحفوا ذلك المسكين الذي دونه لا تصل قوتهم إلى مواقعها؟ أفلا يخافون من وثوب التسعة والتسعين وفرط عقد الجمعية ؟ ولماذا يوجد حق لأصوات الأغنياء

فترن في قاعات السياسة، ولا يوجد هذا الحق لأصوات بقية الشعب الذين هم الجانب الأكبر والأهم والذين هم بواسطتهم تقوم سطوة الممالك، وقوات الملوك، وعليهم يتوقف مدار السياسات، فلاشك أن لسان السياسة نفسه ينادي بوجود حالة الاستواء ويصرخ ضد المستبدين.

ثالثًا- حالة المطابقة: إن منزلة السياسة من الهيئة الاجتماعية هي كمنزلة الدم من الجسد، فكما أن هذا السائل يقوم بتغذية الجسد ودونه لا تثبت الحياة فكذا السياسة تقوم بعون تلك الهيئة ودونها لا يثبت النظام. وكما أن الدم يجب أن يكون مطابقًا في مقداره ونسب أجزائه لما يحتاجه الجهاز العضوي بحيث إذا لم تحصل هذه المطابقة بزيادة أو نقصان لا تلبث الأعضاء على صحتها، وتقع في حالة الاضطراب الوظيفي، فكذا ينبغي أن تكون السياسة مطابقة بقوانينها، وشرائعها لما يقتضيه واقع الحال دون زيادة ولا نقصان. ومتى عدمت تلك المطابقة زاغت الهيئة عن واجباتها واضطرب كل نظامها، وكما أن السائل الدموي يستلزم التنقيص عند زيادته استدراكًا لوقوع الأمراض الالتهابية، والزيادة عند نقصانه دفعًا لنهوض العاهات الافتقارية، فكذا يجب أن تعامل الأحكام السياسية في محكوماتها حذرًا من وقوع البلبال. فلا تستعمل الصرامة والقساوة والجور والانتقام مكان الرفق والشفقة والحلم والإغضاء وبالعكس بل يجب توقيع كل في محله مطابقًا بحيث إذا زاد أو نقص يجب تعديله لإخلاله بالواجب السياسي. ولما كانت حوادث الهيئة الاجتماعية تختلف جرمًا وموقعًا كان لكل منها شأن يستوجب حكمًا يلائمه ويطابقه. ولكل حكم قوانين تناسبه وتشاكله. وهكذا تكون الأحكام وقوانينها مختلفة باختلاف الحوادث الجارية، فمتى استعمل الواحد محل الآخر نشأ خلل عظيم في نظام السياسة فيستدعي خلل الهيئة جميعها. فلا يسوغ تنزيل واجبات الكبائر منزلة واجبات الصغائر، ولا يجوز إيقاع الحوادث العظيمة في موقع الحوادث الحقيرة، بل يجب إعطاء كل حكمه ليستوفي كل حقه. وبما أن الأحكام والقوانين تعتبر كأجزاء تؤلف جسم الشريعة في عالم السياسة وجب أن يكون كل من هذه الأجزاء ثابتًا على نقطة وضعه. وبناء على ذلك نرى أنه متى زاغ أحدها عن الموضع المعين له يقع حالاً في حلة الاضطراب ويستفز البقية إلى مشاركته في تلك الحركة ولم يرجع إلى سكونه ويسترجع ما لم ينقطع تأثير الفاعل عنه، بحيث إذا دام متواصلاً ينهدم بناء ذلك الجسم ويتشتت شمل أجزائه حسبما يتم في الأجسام الخزفية. ثم لا يستعمل الحرب مكان السلام ولا السلام مكان الحرب، لأن الواحد يبدد والآخر يجمع، ومتى نزل أحدهما منزلة الآخر تزعزعت أساسات الهيئة.

رابعًا- حالة الصالح العام: إن أهم دواعي السياسة وأعظم بواعثها هو النظر الدائم إلى الصالح العام وتواصل السهر عليه، بحيث مهما أتقنت السياسة نظامها وأحكمته ولو لم تلتفت إلى هذا الصالح أو تغافلت عنه فلا تعتبر إلا كمساعد على نثر عقد الهيئة الاجتماعية الذي لا يمكن دوامة منظومًا ما لم تكن الملاحظة السياسية عاصمة له، إذ إن إهمال ما يسبب العمار هو تسبيب لوقوع الخراب والدمار. وهذه الملاحظة تنحصر جميعها في توقيع ما يؤول نفعه إلى العامة إجمالاً وأفرادًا ودفع ما يفضي إلى الضرر. وذلك يستريح على خمسة أركان، وهي: تمهيد سبل العلوم، وتسهيل طرائق التجارة، وتقوية وسائط الصنائع والأشغال، ومساعدة الزراعة والفلاحة، وقطع أسباب التعدي.

أما الركن الأول الذي يناط بتمهيد سبل العلوم فهو يتضمن المساعدة على تشييد المدارس وتسهيل الدخول فيها أمام كل من يرغب، وترقية الناجحين بالدراسة على قدر الاستحقاق.

وأما الركن الثاني الذي يلاحظ تسهيل طرائق التجارة فهو يتوقف أولاً: على تقريب أبعاد الأسفار بواسطة إصلاح الطرقات، ثانيًا: على إزالة مخاوف ومعاثر الطرق وتوطيد دعائم الأمان والسهولة، وثالثًا على وضع حدود وأنظمة تجري على كل أرباب هذه الحرفة بحيث لا يمكن تجاوزها، رابعًا وهو الأخير: على مَنْعْ كل الصعوبات التي يمكنها صدم تقدم التجارة وإبطال كل عائق لسيرها.

والركن الثالث الذي يخص تقوية وسائط الصنائع والأشغال فهو يتأسس أولاً على إثارة همم ذوي الاختراعات بتعظيم جوائزهم ورفع شأنهم، وتهيئة ما به يمكنهم من اقتطاف ثمرات أتعابهم وثانيًا: على توسيع دوائر الأدوات الصناعية وتضييق مساحة التلف والمصاريف، ثالثًا: على رفع كل ما يوقف الخطوات عن الهجوم إلى معاناة الأشغال، وأخيرًا على المساعدة في تكثير المعامل وتسهيل مجراها.

وأما الركن الرابع الذي يتعلق بمساعدة الزراعة والفلاحة فهو يقوم برفع الجور عن الفلاح، وفتح الطريق للزارع، وتعجيل خطوات الحصاد، ومنع ظلم العشار وبطش المحتكر، وملاشاة كل موانع البدار وتسديد جميع مطاليب الحياة.

وأما الركن الخامس الذي يشمل رفع أسباب التعدي فهو يستوي على ثلاث قضايا فقط، وهي حماية المتاع وصيانة الاعتبار ووقاية الأرواح.

فرنسيس مراش

(٤)

أنـواع الملك

بقلم/ أديب إسحاق

من أقدم النصوص التي كتبت في الثقافة العربية الحديثة عن الديمقراطية في بداية عصر النهضة هذا النص القصير لأديب إسحاق عن "أنواع الملك" الذي يتحدث فيه عن نظام الحكم، أو نظام الملك بين الاستبداد والشورى موضحًا فيه أن الحكم الشوري لا يصح إلا بموافقة الأمة في مجموعها، ويمثل الأمة مجلس النواب، وإلا تحول هذا الحكم إلى حكم استبدادي لا شورى؛ فالأخير لابد له من مجلس نواب.

ولفهم هذا المضمون نتعين أن ندرك أن الحكم الشوري، كما ورد في كتابات رواد النهضة يعني: الحكم المبني على المشاورة، وكلمة الشورى مرادفة في المصطلح الحديث لكلمة الديمقراطية، أو لنظام الحكم الديمقراطي، وإلى جانب هذا المفهوم يربط أديب إسحاق في هذا النص بين عمران البلاد وانتشار العدل فيها، وفي رأيه أنه لا عمران، ولا عدل إلا

إذا وجدت الحكومة الوطنية التي تحرص على مصلحة بلادها وفق أحكام الشرائع الطبيعية، وجوهرها استقلال هذه الشرائع الطبيعية عن الشريعة الدينية، وانفصالها في نفس الوقت عن النظم السياسية. أما النظم الاستبدادية، فهي التي تسود في ظل الجهل، وإن تخفت وراء قناع الديمقراطية، أو الشورى، وتكون عادة عرضة للنقض، وسقوط ممالكها، على حين أن النظم الديمقراطية هي ثمرة التمدن والعلم والمعرفة.

والحكومة الوطنية عند أديب إسحاق هي التي تنصر الضعيف، وتنصف المظلوم، وتحمي العاجز، وحقوق الأفراد بمثل ما تحمي الوطن، وتعلي شأنه، وتنظم أحوال الأمة، وتسدد خطاها، وتهيئ لها أسباب الراحة، والسعادة، والخير، وذلك بأن تعمل على نشر أنوار العلم والنهضة من خلال تهيئة سبله لكل الشعب، فيكون التعليم مجانيًا، وهي أيضًا التي تعرف كيف توقظ في النفوس الوعي بالمسئولية الاجتماعية، وتحدد أين تنتهي حرية الفرد لتبدأ حرية المجتمع أو حرية الجماعة، وهذا يعني أن أديب إسحاق في ضوء ظروفه التاريخية لم يرفض النظام الملكي على إطلاقه، ولكنه أراد أن يضع له من القيود والضوابط ما يخرج به عن الملكية المطلقة، ويمكن للأمة أن تحيا حياة كريمة، وهذه الحياة هي الحياة المدنية التي تنبذ التقليد، وتأخذ بالحضارة الغربية.

ولعل أديب إسحاق بهذا الموقف يكون أقرب إلى فولتير الذي عرفته الثقافة العربية من قبل على يد رفاعة رافع الطهطاوي الذي يذكره في كتابه "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" وقد أخذ أديب إسحاق عنه تقويمه للسلطة الملكية بأن تعترف بالحرية الفردية، وجوهرها حرية القول والكتابة والتملك والعمل. ويُعد أديب إسحاق بذلك أحد أبناء الإصلاح في النهضة العربية الحديثة التي تمثلت إحدى تجلياتها في دستور شريف باشا الذي صدر في ٧ فبراير ١٨٨٢ إبان وزارة محمود سامي البارودي، وفي إنشاء الحزب الوطني المساند للثورة العرابية، والحركة الديمقراطية.

وأديب إسحاق (١٨٥٦– ١٨٨٥) أحد المهاجرين اللبنانيين إلى مصر الذين اتخذوا منها دار إقامة وعمل، وساهم في نهضتها بما انشأ من صحف، وبما كتب وترجم من مقالات، وروايات وأشعار لعل أهمها ترجمة مسرحية "أندروماك" لراسين. ويفصح هذا الإنتاج عن سعة علم بالتاريخ والجغرافيا، والآداب كما يفصح عن تأثر واضح بمبادىء الحرية، والعدالة، والمساواة التي رفعت الثورة الفرنسية شعارها، وكانت إجادته للفرنسية والتركية لا تقل عن إجادته للعربية.

وهجرة الشاميين إلى مصر، ظاهرة واضحة منذ بداية القرن التاسع عشر حتى نهايته،وبصفة خاصة في عهود محمد علي، وإسماعيل، وتوفيق. جاء أديب إسحاق إلى مصر لأول مرة في ١٨٧٦ بصحبة سليم النقاش فرارًا من مظالم الحكم العثماني، ولكنه لم يلبث أن عاد إلى لبنان، ثم جاء مرة ثانية بعد فترة قصيرة،وبقي في مصر حتى أُبعد عنها في ١٨٨٠؛ فرحل إلى باريس، وأصدر فيها جريدة "القاهرة" التي غير اسمها إلى جريدة "مصر".

وقد أتاح له وجوده في فرنسا أن يطالع في مكتبتها الأهلية القومية الكثير من المؤلفات العربية، والأجنبية، وأن ينسخ صفحات كاملة مما يطالعه. كما أُتيح له أن يكتب في الصحف الفرنسية، وأن يلتقي بأعلامها من السياسيين، والأدباء، ويحضر بعض جلسات مجلس النواب، ويستمع إلى ما يُقال فيها من خطب عن الحرية، فكثرت في كتاباته المقارنات بين مجالس العدل في فرنسا، ومجالس الظلم في بلاده، وبين علامات النعمة في ربوع المساواة في فرنسا، وشقاء أهله في ربوع الظلم، منددًا بمصادرة الصحف في مصر، ووقف ما يدعو منها إلى الحق، والصدق.

وكان أديب إسحاق قد أصدر في القاهرة في ١٨٧٧ جريدة "مصر" الأسبوعية ونقلها بعد ذلك إلى الإسكندرية، واشترك معه في تحريرها سليم النقاش، واحتجبت نهائيًا في ١٨٨٢ بعد أن توقفت فترة، ثم أعادت له الحكومة ترخيصها. وقبل توقف "مصر" أصدر أديب إسحاق مع سليم النقاش في ١٨٧٨ جريدة "التجارة" اليومية، وتوقفت في ١٨٧٩.

وذكر أديب إسحاق في شرح أغراض، أو أهداف جريدة "مصر" – إلى جانب ترقية أسلوب الكتابة العربية- "الكشف عن حقائق الأمور بصراحة، وجلاء مباديء الحرية، وتوضيح معايب أولي الأمر، وكذلك إثارة الحمية الشرقية؛ ولهذا غلبت المقالات السياسية على جريدة "مصر"، فراحت تعرف بمعنى الوطنية، وبحقوق الرعية، وترفض التدخل، والامتيازات الأجنبية مؤيدة خديو مصر إسماعيل في إطلاق حرية الصحافة في ١٨٧٧، وتدافع عنه في قضية ديون مصر من الدول الأجنبية التي بلغت ٤٦ مليون جنيه استرليني في سبيل مشاريع التحديث، وفي انتهاجه حكم مصر مع شورى الوزراء، كما جاء في عدد ٥ سبتمبر ١٨٧٨ من هذه الجريدة، وكان من رأي أديب إسحاق في مقال نشره في ١٦ ديسمبر ١٨٧٨ تعديل اسم مجلس النواب إلى اسم مجلس المبعوثين، فهذه هي وظيفتهم كمعبرين عن الرأي العام بتكليف الأمة لهم، لأن مثل هذا العمل، أو الرأي لا يقبل الوكالة.

وينفرد أديب إسحاق بين الشاميين في مصر بأنه شغل عدة مناصب رفيعة في آن واحد فقد تولى نظارة قلم الإنشاء، والترجمة بنظارة المعارف، وعين معها كاتب أسرار مجلس النواب، ونال من الخديو الرتبة الثالثة، وحصل على براءتها منه رغم المحاولات التي بذلت لإيغار صدر الخديو ضده، وعدم حصوله على هذه الرتبة.

ويبدو أن أعداءه لم يتوقفوا عن الإساءة إليه حتى بعد وفاته المبكرة، فقد شككوا في كاثوليكيته حتى لا يصلي القسس عليه، وهو مدرج في كفنه، كما كان يحدث في العصور المظلمة، وسرقوا الكثير من آثاره، وكتاباته، وتآليفه عقب وفاته، فضاع جزء كبير من دفاتره التي تتضمن نصوصًا خطية من كتاباته كان من بينها رسائله، ورواية عنوانها "غرائب الاتفاق" وكتاب "تراجم مصر في هذا العصر"

ولولا أن أخاه عوني إسحاق الذي كان دائمًا بجانبه عمل بالتعاون مع الأديب جرجس ميخائيل نحاس على جمع تآليفه الشاردة من الذين أحبوا أديب إسحاق في كتاب "الدرر" وقدم له بترجمة وافية لحياة أديب إسحاق لضاع تراث أدبي وفكري بالغ القيمة لكاتب من أنبه من عرفت الثقافة العربية الحديثة اختطفه الموت قبل أن يبلغ الثلاثين من عمره.

نص المقال

"الملك إما استبدادي، وإما شورى. والشورى إما جمهورية، أو ملكية، وهذه مراتب الملك منذ كان القانون، ووجب حفظه، وخرج عن هذه المراتب الحكومة الفوضى إن صحت تسمية الفوضى بحكومة.

وما كل ملك بملائم لكل قطر، وما كل قطر بصالح لكل ملك، فالجمهورية وهي حكومة الشعب بالشعب، لا يحسن أن تكون في قوم تولاهم الجهل، والملكية الاستبدادية، وهي حكومة الشعب بواحد منه لا يصلح أن تكون في قوم بلغوا من التمدن والمعرفة غاية نبيلة، وإن كانت فلا تلبث أن تنقلب شر منقلب، كما جرى لحكومة لويس السادس عشر، وشارل العاشر، ونابليون الثالث في فرنسا فإن حكومات هؤلاء الملوك، وإن وسمت بالشورية ظاهرًا، فقد كانت استبدادية باطنًا، وذلك ما دعا إلى نقضها، وثل عروشها.

ومعلوم أن مصلحة الملك متعلقة بمصلحة المملكة، فلابد للملك الحريص على مصلحة نفسه أن يحرص على مصلحة بلاده؛ لأن عمرانها يقضي برفعة شأنه وتوطيد ملكه والعكس بالعكس.

وعمران البلاد ينشأ من حسن قانونها، والعدل في إنفاذه، وهذا وذاك متعلقان بالحكومة، فهي التي إذا أرادت عمران بلادها جعلت لها قانونًا يلائمها، وأقامت على إنفاذه قومًا لا تأخذهم في الحق لومة لائم.

ومن الحكومات من تراعي ذلك فتجريه إيثارًا لمصلحة بلادها وحرصًا عليها، ومنها من تمتنع عنه فتكره عليه. (ويعني أديب إسحاق بالإكراه هنا الثورة).

ولقد عرف الناس الآن شرور الاستبداد، وترفعت نفوسهم بالعلم عن الرضى به، وصار الأمر شورى عند جميع الدول المتمدنة إن صحت تسمية الدولة المستبدة مطلقًا بدولة متمدنة.

ولا يتعذر على العاقلين منا أن يزيلوا أفكار التعصب من أفكار الجاهليين، فنكون جميعًا أمة واحدة لا تتعصب إلا لوطنها، ولا تطلب إلا صيانته، وتنقش على صفحات قلوبها: فلتحيا الأمة، فليحيا الوطن".

أديب إسحق

(٥)

الوطن والحرية

بقلم/ حسين المرصفي

لم ينل الشيخ حسين المرصفي من الباحثين والنقاد ما يستحقه من دراسة كعلم من أعــلام النهضة الفكرية الحديثة، التي بزغت إشعاعاتها الأولى فــي مطــالع القــرن التاســع عــشر، وشارك في صنعها أعداد كبيرة مــن العلمــاء، والمفكــرين والكتــاب والــشعراء والفنــانين والصحفيين، يقف في الصف الأول منهم الشيخ حسين المرصفي بكتابه "رسالة الكلــم الثمــان" الذي صدرت طبعته الأولى عن مطبعة الشرقية بالقاهرة في ١٨٨١، ولم يعد طبعه بعــد ذلــك إلا بعد أكثر من مائه سنة، في ١٩٨٤، عن مركز وثائق تاريخ مصر المعاصرة، مــن تحقيــق وتقديم أحمد زكريا الشلق، وإليه يرجع الفضل، في هذه الطبعة، في تــصويب أغــلاط الطبعــة الأولى من الكتاب،وتقسيمه إلى فصول وفقرات، ووضع الكثير من الهوامش والحواشــي التــي تعين القارئ على تفهم النص وإدراك أبعاده. ثم أعادت الهيئــة العامــة لقــصور الثقافــة فــي

٢٠٠٢ طبعه في سلسلة كتب "ذاكرة الكتابة"، من تقديم وتحقيق محمد حافظ دياب. وهناك طبعة للكتاب صدرت في بيروت في١٩٨٥ عن دار الطليعة اللبنانية، من تحقيق ودراسة خالد زيادة.

لا يعرف بالضبط تاريخ ميلاد حسين المرصفي. وكل ما يمكن ذكره أنه ولد بين ١٨١٠-١٩١٥. وتوفى في ٢٦يناير ١٨٩٠. وربما كان الاهتمام الذي استأثر به كتاب حسين المرصفي "الوسيلة الأدبية إلى العلوم العربية" (١٨٧٢) هو الذي شغل الباحثين عن الالتفات إلى كتاب "رسالة الكلم الثمان". رغم القيمة الفكرية العالية التي ينطوي عليها هذا الكتاب.

وعلى الرغم من وحدة التكوين والتعبير الثقافي والسياسي في حياة حسين المرصفي، فإن الذين كتبوا عنه فصلوا فصلاً تامًا بين الجانبين، ولم يلتفت أحد إلى وحدة القواعد والرؤية التي يصدر عنها المرصفي في مؤلفاته كلها. فمن كتبوا عن إنتاجه الأدبي واللغوي، وأهمه بالطبع "الوسيلة الأدبية"، مثل محمد مندور وعبد العزيز الدسوقي، لم يذكروا فكره السياسي الممثل في كتابه "الكلمات الثمان"، ولا أشاروا إلى القاسم المشترك بينهما. ومن كتبوا أو حققوا كتاب "الكلمات الثمان"، مثل أحمد زكريا الشلق ومحمد حافظ دياب بدوا وكأنهم لا يعرفون شيئًا عن "الوسيلة الأدبية".

وهذا عيب في الثقافة العربية يعود إلى نقص المعرفة، أو إلى عدم تكامل هذه المعرفة.

ولا شك أن التقديم الموضوعي الصحيح لحسين المرصفي لا يتحقق إلا إذا شمل الجانبين معًا، وبيان العلاقة بينهما. ولم يقتصر على جانب دون الآخر. وهذا ما يجب تداركه، فنقرأ فكره السياسي، أو على الأقل تفسير هذا الفكر، في ضوء دراساته الأدبية والنقدية والبلاغية، خاصة وأن المرصفي صاحب أسلوب علمي يعتمد فيه على العقل والمنطق. كما أنه يستعين في طرح أفكاره سواء بالنسبة لكتاب "الكلم الثمان" أو "الوسيلة الأدبية". بالتراث العربي، شعره ونثره على حد سواء.

ذلك أنه إذا كانت الكتابات النقدية للمبدعين تتأثر بنوع الإبداع ومنهجه الذي تقدمه الأقلام، فمن باب أولى أن يكون تأثير الكتابات السياسية أوضح في الكتابات الأدبية والفنية، بحيث لا يمكن فهم هذه الكتابات والمواقف السياسية إلا بالرجوع إلى كتاباته الأدبية والنقدية.

ولو أننا ألقينا نظرة متأملة على النهضة العربية منذ مطالعها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، سنجد أن العلامات الأدبية والفنية لهذه النهضة كانت صورة للنهضة الاجتماعية والسياسية، وأن النهضة الاجتماعية والسياسية كانت بدورها انعكاسًا لهذه النهضة الثقافية، بما يؤكد العلاقة الجدلية والارتباط الوثيق بين الإبداع الفني والحركات الاجتماعية والسياسية المصاحبة لها.

ويرجع الاهتمام بكتاب حسين المرصفي "الوسيلة الأدبية إلى العلوم العربية" إلى عدة أسباب في مقدمتها بلا شك تدريسه كمحاضرات على طلبة دار العلوم، وإطلاع عدد كبير من القراء عليه من خلال نشر فصوله في مجلة "روضة المدارس"[1]. كما يرجع إلى النظر إلى المرصفي كعالم لغوي وناقد أدبي عاد إلى منابع النقد العربي القديم، أكثر من النظر إليه كمفكر سياسي واجتماعي، يبحث برؤية علمانية ذات طابع زمني في نظم الحكم وسياسة الدولة.

ولا أريد أن أقلل من أهمية هذا الجانب التراثي البلاغي الذي طغى على شهرة المرصفي، لأن اللغة هي إدراك العالم، خاصة إذا عرف الباحث كيف يفيد منها ويفيد مما في تناول المرصفي له ولفن الكتابة من تحرر وتجديد في دراسة الجانب الفكري الخالص، وتحديد دلالته في أعمال حسين المرصفي التي يمثلها كتاب "رسالة الكلم الثمان".

ولحسين المرصفي مفهومه عن التربية، ويعني بها الثقافة القومية بالمدلول الحديث للدولة العصرية، التي يتحقق فيها للأمة التاريخ والاجتماع والتضامن والإصلاح، وكل ما يشكل نسيج العلاقات والتقاليد والقيم التي تحفظ حقوق الأمة. وتكوين الدولة عند المرصفي يقوم على المنافع العلمية. أما تحسن أحوالها فهو رهن بكفالة العدل والحرية لجميع أفراد الأمة، وحفظ حقوقهم، بلا تفرقة بين الصغير والكبير.

ولابد من الإشارة إلى أن فكرة المساواة بين الفقراء والأغنياء، واعتبار الثروة ملك الأمة كلها، كانت من الأفكار الإنسانية الحديثة المطروحة منذ رفاعة رافع الطهطاوي ومحمد عبده والكواكبي وميخائيل عبد السيد ومحمد قدري. ولسعيد البستاني مؤلف مهم

---

[1] روضة المدارس (١٨٧٠- ١٨٧٧) أول مجلة ثقافية صدرت في مصر.

مفقود بعنوان "الحاكم والمحكوم" صدر في ١٨٨١، يؤكد فيه أن الشرع يسوى بين الجربوع والأمير، وبين الرجل والمرأة.

وإقامة العدل بين الناس، في نظر المرصفي، لا يقتصر على توفير الحرية وحدها، حرية الرأي والتعبير، ولكنها تشمل الاقتسام الطبيعي للأرض "التي أنعم الله بها على جميع الناس"، وتوفير فرص العمل في إطار توفير الحاجات الاجتماعية المختلفة، وتقدير هذا العمل بالصورة التي تحقق العدل الاجتماعي للعموم، وتمحو الطبقية. ومعنى هذا الكلام أنه طالما أن طوائف الأمة تشتغل بعمل ينفع الناس، فلا شرف لإحداها على الأخرى، وإنما تتساوى كلها في القيمة والاعتبار.

ولو أن كتاب حسين المرصفي "رسالة الكلم الثمان" الذي يعرض فيه لهذه الأفكار المدنية الحديثة، كان في متناول الدارسين، مثل كتابه "الوسيلة الأدبية إلى العلوم العربية"، ولقى من العناية بدراسته وتحليله ما لقيه كتاب "الوسيلة الأدبية"، لما طمس وجه الفكر الاجتماعي وراء وجه العالم اللغوي، بفضل ما في كتابه "رسالة الكلم الثمان" من أفكار وجيهة عن التربية الوطنية والسياسية تفيض بالوعي والمعرفة وسلامة المقاصد.

وإذا كان هذا الكتاب، "رسالة الكلم الثمان"، قد غاب عن الباحثين المصريين والعرب في تاريخ النهضة الحديثة، فقد لقى اهتمامًا ملحوظًا من المستشرقين والباحثين الغربيين، في ألمانيا وإيطاليا وفرنسا وانجلترا وأمريكا، وقد عده الباحث الأمريكي تيموثي متشل امتدادًا لابن خلدون، واضع أساس علم العمران أو علم التاريخ الاجتماعي في مؤلفة "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر". ولعل وجه الشبة بينهما يتمثل في وعي المرصفي بمقولة ابن خلدون في مقدمة كتابه التي يقول فيها "تبدل الأحوال في الأمم والأجيال (مرتبط) بتبدل الأعصر ومرور الأيام"، وإدراكه الملحوظ بأن تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق بالغ السوء والضرر، أو بتعبير ابن خلدون مفسد للعمران.

ولحسين المرصفي كتاب ثالث مخطوط من ثلاثة أجزاء في ألف صفحة عنوانه "دليل المسترشد في فن الإنشاء" حصلت نظارة المعارف العمومية بعد وفاته على حقوق طبعه، ولكنه لم ينشر، ولم يجد في تاريخنا الثقافي أو في الدراسات الأكاديمية من يحققه ويطبعه حتى تتكامل المعرفة بكاتبه.

وكتاب "رسالة الكلم الثمان" حافل بالمعارف التاريخية عن الأمة العربية، ويرى فيه مؤلفه أن الوطن والأمة لا يقومان بالدين وحده، ولكن يقومان أساسًا باللغة والأرض، ويدعو فيه إلى أن تكون أعمال الأمة ملائمة لأحوال العصر، وهذه الأحوال متغيرة بحسب الزمن، كما تتغير عبر العصور علوم العربية، ويصبح ما هو خير في عصر شرا في عصر آخر، والعكس صحيح. وربما كان أجرأ ما في كتاب حسين المرصفي قوله إنه، بعد عصر النبوة، لا يسلم أحد من النقد، لا الخلفاء ولا الخطباء ولا الوعاظ ولا القصاص، ويأخذ حسين المرصفي على الخلفاء والوعاظ تزهيد الناس في الدنيا وترغيبهم في الآخرة، وامتلاء أحاديثهم وكتبهم بالجمل والأكاذيب والتحريض على المفاسد والمعاصي، وتبشير من يطيعون بالخير وإنذار العصاة بالشر، أما العلماء فيأخذ عليهم المرصفي ابتعادهم وعزلتهم وإهمالهم أمور الرعايا وشئون الأمة. وبذلك يقل العمل، وتخمد الطباع، وتنطفئ العقول، وتستحكم الغفلة، ويغيب معنى الاجتماع الإنساني والتعاون والحوار بين الناس.

وحسين المرصفي مع الحوار، ومع الأخذ والعطاء بين الثقافات والحضارات المختلفة. ومع تعارف الأمم واختلاطها وترابطها من أجل المنافع الإنسانية بينها، بفضل تنوع تجاربها ووحدة هذه التجارب، وذلك وفق العهود والقوانين التي تتبادل على أساسها هذه المنافع.

وليس غريبًا على أزهري ضرير مثل حسين المرصفي أن يتمتع بكل هذا الوعي، فقد كان الأزهر على مدى تاريخه الطويل قوة من قوى العلم والاستنارة والتقدم، يموج بالأفكار والتيارات السياسية التي تتعدى أروقته إلى الحياة العامة. ولكن يجب ألا ننسى في نفس الوقت أنه كان هناك من خريجي الأزهر من يعتقد بنظام الخلافة، وينفي الوطنية تمامًا، إيمانًا منه بأن الحكم والتشريع لا يكون إلا للخليفة بصفته خليفة الله، أو وريث النبوة. غير أن المرصفي كان -مثل الغزالي والشهرستاني من قبله ومثل على عبد الرازق من بعده- من أولئك العلماء الذين يرون أن الإمامة والخلافة ليست من الشعائر الدينية أو من أصول المعتقدات.

وكانت الترجمة أو بتعبير حسين المرصفي "النقل من صحائف العالم" من اهتماماته الواضحة. وفي الترجمة يفضل المرصفي ترجمة مضمون النص، لا الترجمة الحرفية لفظًا بلفظ، على أن تكون ترجمة المضمون بالأسلوب الذي يتفق مع نمط اللغة التي ينقل إليها، ومنهجها التعبيري.

ولأن رؤية حسين المرصفي للديمقراطية لا تنحصر في فصل واحد من فصول كتابه "رسالة الكلم الثمان"، وإنما تتناثر عناصرها في صفحات الكتاب، خاصة تلك الفصول المتصلة بالوطن والسياسة والحرية، فلم يكن هناك محيد عن تصفح الكتاب بكامله، واختيار المقاطع التي تؤلف مجتمعة هذه الرؤية.

وفيما يلي نصوصها:

الأمـــة:

"متى احترم صغار الأمة كبارها، وعطف كبارها على صغارها، وكانوا أبناء بررة وآباء رحماء وأخوة أصدقاء، وتلقوا الرأي ممن يراه، لا يرد صغير لصغره، ولا يقبل رأي كبير لكبره، ولا يخاف أحد أن يرد، ولا يأنف أحد أن يرد عليه، وكانت الغاية المنظورة للكل إنما هي تحقيق الحق وتقرير الصواب، وتحصيل الصلاح، حسن حال الأمة.

فعلى الأمة أن يتشاوروا ويتناصحوا، ويسمع كل رأي كل، ولا يحتقر أحد أحداً، فإن الاحتقار سبب النفار، وداعية البوار، فإذا أخطأ ردوه بلطف وأوقفوه على دلائل الصواب، ثم لا يأنف هو من أن يعترف بالخطأ ويسرع الفيئة إلى الحق، إذ ليس الغرض التعاظم والتعالي بالباطل، والتصلب في الخطأ والوقاحة في تأييده، وإنما الغرض معرفة السبيل الموصلة إلى الخير الشامل، والبركة العامة، ليمكن حصول الخيرات الخاصة الثابتة المأمونة الزوال، فإن الغني إذا لم يكن عن رضا الجميع كان عرضة للتغيير، ودوامه بدوام سلطة صاحبه وقوته وعجز الناس عنه، فمتى ضعف وقدر غيره عليه، هلك لا محالة. فعلى كل أن يلاحظ دائمًا أن له وعليه. وعلى هذه الأمة أن تعرف المتجددات الزمانية لتكون أعمالها مطابقة للأحوال الحاضرة، فرب أمر يكون خيرًا في عصر، شرًا في غيره.

الوطـــن:

"أما العام منه فهو تلك القطعة من الأرض التي تعمرها الأمة، وأما الخاص فهو المسكن. وحق المدينة أن يتوجه نظر جميع أهلها إلى صلاح شوارعها وطرقها حتى لا يتزاحموا فيها تزاحم البائهم العطاش عند ورود المياه، فيقدروا مقدار راحتهم، عند ترددهم في حوائجهم، لا كما هو حاصل الآن، حيث ترى الناس في حال كريهة يزاحم بعضهم بعضًا

في الطرق، لا يرحم قوي ضعيفًا، ولا يعطف كبير على صغير، ترى راكب الدابة أو العربة كأنما هو هارب من نار، لو تمهل التهمته، ومركوبه لا يلتفت إلى راجل، كائنًا ما كان، فهذا تتكسر رجله بالعربة، وذلك ينضغط بينها وبين الجدار، إلى غير ذلك من مفاسد التزاحم المشهورة.

فإذا سلك جميع أهل القطر طريق المعرفة ورسخ في نفوس الكل ضرورة احتياجه إلى حماية وأعمال، لا يتم إلا بها أمنهم على أنفسهم وأعراضهم وأموالهم وكمال انتفاعهم به وامتناع بعضهم من عدوان بعض. لن تجدهم نافرين عن التوجه لإصلاح جسر أو حفر ترعة أو قيام بوظيفة عسكري، حيث عرف الجميع منفعة ذلك وأن لكل شخص حصة منه إذ لا يمكن أن يتناول أحد لقمة لغذائه وأن ينام في راحة سر وأن يتردد في حاجة دون وسواس وتشوش خاطر، إلا بذلك، إلا كما كان حاصلاً قبل العناية الإلهية بإقامة "العائلة المحمدية" نظارة في إصلاح هذا القطر وتنقيته من المفاسد، وإعداد جميع بقاعه لإمكان الإقامة في غزير نعمها".

الحكومة:

"الحكومة قوة تحصل من اجتماع طائفة من الأمة لإمضاء مقتضيات الطبيعة على وجه يقرب من رضاء الكافة، فإذا لم تكن كذلك كانت شيئًا آخر يطلب له اسم غير هذا الاسم. فقولنا "لإمضاء مقتضيات الطبيعة" مقصوده أن الناس بحسب خلقة حياتهم يأكلون ويشربون ويقتنون ويزوجون ذكورهم بإناثهم ويكابدون في ذلك مشاق كثيرة، ويعانون شدائد جمة، رغبة منهم واختيارًا لا قسرًا واضطرارًا، طبق ما زين لهم وأخبر به خالقهم سبحانه وتعالى إذ يقول "زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين" فإذا عارضت تلك القوة الطبيعية في ذلك، فمنعت الناس من تمام الانتفاع بأعمالهم، كان ذلك سببًا لمفاسد عظيمة منها شدة الغمر وسوء الخلق وإضمار الشر لأهل تلك القوة، وطلب الكسب بطرق قبيحة كالسرقة والغضب والاختلاس والزنا، وهو الطامة الكبرى. إذ يكون منه ذرية فاسدة غير مكفولة بعلاقة الأبوة والبنوة، فتخرج بين الناس برباية سيئة وطباع شنيعة، يكون منها في الاجتماع النوعي شر عظيم، ولذلك ترى تشديد الشرائع في أمر الزنا.

فإذا فهمنا معنى الحكومة الحقة، عرفنا أن الغرض إنما هو حماية الوطن ممن يريده بسوء، وتأمين أهله من تعدي بعضهم على بعض، وإعانة كل على حفظ حقه والإنتفاع به، حتى يظهر في المجتمع السرور والفرح والرضا، وحيث كانت أعمال الحكومة كثيرة، نوعتها المناسبات، وجب أن تكون طوائف، وهي طائفة العسكر وطائفة القضاة، وطائفة الجباة، وطائفة الكتبة، ولكل منها أعمال معروفة، وآداب لازمة، وواجبات مرعية".

العدل والظلم والسياسة:

"قالت الشرائع وقبلته العقول: العدل أن يعمل كل أحد عمله الذي يعود نفعه على الناس كاملاً، وأن يوفيه الناس قيمة ذلك العمل كاملة، فإذا لم يعمل وطلب قيمة، أو عمل ناقصًا وطلب عاملاً، فقد ظلم، وإذا عمل ولم يوفه الناس قيمة عمله، فقد ظلموه.

والسياسة تحديد الأعمال، وتقدير القيم وإلزام الكل بالعمل وتوفية القيمة بما أن كلاً منهما فرض يلزم تأديته، فإن لم يؤده بنفسه، وجب إلزامه. وفي تحديد العمل وتقدير القيمة تتفاوت الآراء، ويتم الحمد والذم، ولكل أحد حظ من السياسة كما قال صاحب الشرع "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته" ولكن السياسة العامة مختصة بأوفر الناس حلمًا، وأنورهم فهما، وأكثرهم علمًا، وأكبرهم عزمًا، وأصناف العمل كما رأيتَ، لم يتجاوز أربعة، وهي: الصناعة والزراعة والتجارة والإدارة، وكل عمل غلب في أرضه حسب إقتضاء طبيعة الناحية، فعلى أهل السياسة أن يوجهوا أفكارهم أكثر أوقاتهم نحو ذلك العمل، ويجعلوه الأساس عن تربية المعارف التي تجني الأمة ثمار سعادتها والله أعلم".

الحريـــة:

"حيث كان من ضرورة الحياة الإنسانية الاجتماع التعاوني والتعامل الارتفاقي، وأن لابد من الاختصاص، كما سلف تقريره، حتى يكون هذا حق فلان، وهذا حق فلان فالإنسان لا محالة له وعليه، فإذا عرف ما له وما عليه،وكان له شرف نفس يمنعه أن يتجاوز ما له لأخذ ما ليس له، وانقياد لتأدية ما عليه، وإباء يقيه من اغتصابه ما ليس عليه، كان حرًا وإنسانًا كاملاً وعزيزًا إلى غير ذلك من الأسماء التي يتداولها الناس في التفاخر ومدح

بعضهم بعضًا، فإن الحرية معرفة وشرف وانقياد وإباء، فإذا لم يكن واحد من تلك الأشياء، بأن كان الإنسان جاهلاً، دخل تحت أسر التعليم، ومنع من الأفعال حتى يعرف ما له فعله، وما ليس له فعله، حذار من وقع الفساد، وإبطال معنى الاجتماع التعاوني، الذي قلنا إنه من ضرورة الحياة الإنسانية، أو كان خسيسًا يعرف ما له ويتجاوزه إلى ما ليس له، أو منقادًا في محل الإباء، أو أبيًا في محل الانقياد، أخذ الناس على يده ومنعوه من التصرف لما فيه من العدوان والظلم أو الحماقة والسفه، وإذن يكون حكمه حكم البهيمة العجماء، التي لا يصح في رأي أحد أن تترك تفعل أهواءها، أو يكون وسطاً بين الإنسان الكامل وبين البهيمة، وحينئذ يطلب له اسم غير الحر، فسمه ما شئت.

(فإن قيل) كل يقصد المنفعة كما تقول، ولكنها المنفعة الخاصة التي يقصدها تتنافر الأنفس، إذ كل واحد لا يريد حينئذ إلا رضاء نفسه وشهوة بدنه، قلت لا، فإنه متى عرف أنه لا سبيل لحصول المنافع الخاصة وثباتها والأمن عليها إلا من جهة حصول المنفعة العامة وثباتها، حيث قلنا إن الأعمال الإنسانية وما لها من الثمرات لا تكون إلا بالاشتراك والتعاون، فمتى تم الاشتراك وحسن التعاون جادت الأعمال وطابت الثمرات وظهر فيها الخير والبركة، وبضدها تتميز الأشياء لم يكن للناس إلا وجهة واحدة.

التربيــــة:

"هي بمقتضى كونها نوعًا من مطلق التربية تبليغ الإنسان حال كماله تدريجًا، ولا نريد تربية بدنه، فإنها من التربية الحيوانية، وإن كانت تفارقها بكون المزاج الإنساني محتاجًا إلى أنواع شتى من الأغذية، يختص بعضها بوقت دون وقت، ومكان دون مكان، وحال دون حال، بخلاف الحيوان، فإنه يكتفي بأنواع قليلة من الأغذية، والكافل ببيان ذلك ورعايتهم طائفة الأطباء، وإنما نريد تربية نفسه، وذلك من صناعة العلماء.

وإذا كان حد التربية ذلك، فأركانها: الإنسان المربي، والإنسان المربى، وما به التربية، وأما الكمال الذي هو غايتها، فهو ليكون ملحوظًا للمربي، ومطلوبًا للمربى، ومعتبرًا فيما به التربية أن يرى الإنسان رؤية تامة، ويجده في طبعه وجدانًا ثابتًا، أن أمته بمنزلة جسم هو بعض أعضائها، فكما أن لكل عضو من أعضاء الجسم وظيفة يؤديها بالطبع لا يرى بعض الأعضاء لعمله شرفًا ولا يرى الآخر في عمله خسة، كل سهل المضي فيما خلق لأجله،

فاليمين من اليدين لا تفتخر بمباشرة مثل الكتابة وتناول الأطعمة والأشربة، والـشمال لا تـأنف من الأخذ بالأنف ومخامرة ما منـه الطهـارة، والأرجـل لا تحتقـر ملامـستها الأرض لأداء وظيفة المشي، كذلك أشخاص الأمة، يجب أن يكون كل ماضيًا فـي وظيفتـه، يعـرف أنـه لا يمكن أن يصل إلى كمال منفعته إلا بعد كمال منفعة الأمة، كما أن العـضو لا يـصل لمنفعتـه إلا بمنفعة الجسم، وكل وهن يلحق عضوًا من الأعضاء، فإنه يـؤلم سـائرها، ويـشعر بـذلك ويطلب الخلاص منه، وكذلك الأشخاص، لكن كون الارتباط بيـنهم معنويًـا لـيس محـسوسًا كارتباط الأعضاء، فربما يألم الشخص بألم غيره، ثم لا يدري مـن أيـن أصـيب أو يـدري، ويغالط نفسه، فذلك هو الكمال الإنساني ومآله أن يعرف معنـى المـساعدة وأسـبابها ويكـون عمله لها دائمًا لا ينصرف عن ذلك فكره، والأساس الخلق والعمـل، فـالخلق العدالـة، وهـي ضبط قوتي الغضب والشهوة وجعلها تحت أمر القوة العاقلة لا يستعمل واحدة منهـا إلا حـسب ما تحده وتحكم بحسنه فيسمى الإنسان حينئذ حكيمًا بمعرفـة عقلـه، عفيفًـا بـضبط شـهوته، شجاعًا حليمًا بضبط غضبه[٥].

حسين المرصفي

(٦)

الاستبداد والحرية

بقلم/ عبد الرحمن الكواكبي

لم يؤلف عبد الرحمن الكواكبي في حياته غير كتابين، نشرا في الصحف والمجلات كمقالات وفصول، بتوقيعه أو بغير توقيع، ثم جمعت بعد ذلك في كتابين صدرا حوالى سنة١٩٠٠، ومنع الأمر السلطاني دخولها الممالك العثمانية. عنوان الكتاب الأول "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" وعنوان الكتاب الثاني "أم القرى" وتذكر المراجع التي وضعت عن الكواكبي أنه أثناء رحلة له في المشرق في ١٩٠١ ألف كتابين آخرين عن الاستبداد والحرية، عنوانهما "العظمة لله" و"صحائف قريش" غير أنهما فقدا مع أوراقه الخاصة التي استولى عليها السلطان عبد الحميد عقب وفاته.

ويمكن أن نجمل جهود عبد الكواكبي وأبحاثه السياسية في معالجة أدواء الشرق، وجوهرها بيان حقوق الرعية، وواجب الحكام نحو الرعية بصفتهم وكلاؤها، ويعني بها صيانة الشرائع العادلة لهذه الرعية، وكفالة الحرية، وتوفير الحياة الاجتماعية الطبيبة لها،

والتعليم من الابتدائي إلى أعلى المراحل، وتأمين الحياة للأبناء في حالة وفاة الآباء، وفتح المسارح، وإنشاء المكتبات العامة، وحفظ الآثار. ومن خلال هذا المفهوم الديمقراطي الذي نطالعه في كتابات كل رواد التنوير منذ رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣)، يرى الكواكبي أن الشورى تعنى شورى الأشراف وحدهم، ويقتصر الاستبداد على رأي الفرد أو الجمع، وعدم استشارة أحد فيما ينبغي الاستشارة فيه، ودون خوف من أي تبعة.

وتكون الحكومة مستبدة حين تصبح مطلقة العنان، تتصرف في شئون الرعية كما تشاء، بغير مراعاة لأحد، أو خشية من أحد. وأشد مراتب هذا الاستبداد حكومة الفرد المطلق الذي يحكم بالوراثة بلا أصل من حق وبقوة البطش، والسلطة الدينية. وأعدى أعداء هذا الحاكم المستبد العلم والعلماء لأنهم يرتفعون عليه علمًا وفكرًا.

والمسئولية الفعلية في نظر الكواكبي مسئولية مشتركة بين الحاكم المنتخب والرعية التي لا تعرف التفاوت فيما بينها في التملك والثورة، وتتمتع بالتساوي بالوعي والعلم والمعارف والصنائع والآداب المدنية. ولتجنب المخاطر التي تنشأ من إفراط الأفراد في التملك والثورة، نادى الكواكبي بتحديد الملكية الزراعية، منوهًا بتحديدها في كل من الصين وروسيا بما يدل على أنه كان مطلعا على ما يجري في أنحاء العالم من أحداث. فمن يعمل في الأرض أحق بها. كما نادى بشيوع معدات المصانع، وبالتوسيع في الصناعة والتجارة، وبحفظ الحقوق للجميع بالتساوي، وتأمين العدالة القضائية، والسعي في العمران. والتفات الكواكبي إلى الصناعة يرجع إلى ما هو معروف من أن الثورات الاجتماعية تقوم في المجتمعات الصناعية لا في المجتمعات الزراعية.

أما تقديس الحكام، واعتبار كل رقابة شعبية للسلطة أو كل معارضة لها ضربًا من الخروج على نظام الحكم يبرر الإجهاز عليه، فهو في تقديره المفضي إلى الاستبداد، على نحو ما يفضي إليه جهل الهيئة الاجتماعية وتفرقها وعدم التعاون فيما بينها، وغلبة نزعات النفس على العقل، وسيطرة المنفعة الخاصة، وافتقاد الترابط بين الناس، وغياب القيم الأخلاقية، والحس المشترك. ومقاومة الاستبداد لا تكون بالعنف ولكن بالحكمة واللين والتدريج، وبمعرفة الغاية والطرق الموصلة إليها، حتى إذا نجحت هذه المقاومة بفضل قوة الاستنارة العقلية، أي بنور العلم والمعرفة والمطبوعات والأبحاث العلمية، يجري عندئذ تدبير شئون الدولة على أساس العدل بالشورى الدستورية، وليس بمقتضى الهوى.

ومن هنا عُدّ الكواكبي إصلاحيًا لا ثوريًا غير أنه أقرب الإصلاحيين إلى الثـورة التـي لا تتحقق إلا بالنضال، وذلك بتنبيه العقول، وتشديد العزائم. وهـو صـاحب العبـارة المـشهورة التي يرد ذكرها كل أسبوع في "الأهرام" على صفحة الحوار القومي: "ما بـال الزمـان يـضن علينا برجال ينبهون الناس ويرفعون الالتباس ويفكرون بحزم ويعملـون بعـزم ولا يتفكـرون حتى ينالوا ما يقصدون" واقتراب الكواكبي من عقيدة الثـوار يتمثـل فـي إدراكـه أن وجـود السيف بجانب المظلوم يردع الظالم عن ظلمه، ويرده عن شره، فيؤمن بطشه.

ومع تسليم الكواكبي بأن مصر أسبق الدول العربية والإسلامية أخـذًا بـالعلم والحريـة، فإن القضية الأساسية التي كرس حياته من أجلها لم تكن تخص دولة عربيـة أو إسـلامية دون غيرها، وإنما كانت تخص الأمة العربية والإسلامية بأسرها، من أقصاها إلـى أقـصاها، بمـا فيها مصر. وعلى أقطارها المختلفة أن تتعاون في تحقيق النظام الديمقراطي الذي يقـوم علـى الانتخاب أو على مجلس شورى واحد يعرف كيف يراقب الحكومـة، وكيـف يتقاضـى منهـا الحساب. على ألا تختلف قوانينها مع قوانين الأمم الحية المعاصرة التي تتعامـل معهـا، حتـى لا تخرج على الأوضاع الدولية العامة.

ومثل هذه الأفكار التي تضع في اعتبارها الأمم الأخـرى ليـست غريبـة علـى رجـل كالكواكبي كان يرى للفرد حقًا على الدولة والجامعة البشرية بأجمعها، على نحـو مـا لهـا – الدولة والجامعة البشرية– من الحق على هذا الفرد. ولأن أعمار الأفراد تقـصر عـن إنجـاز هذه الإصلاحات التي تستغرق عشرات السنين، فإن الكواكبي كان يعول على الجمعيـات أكثـر من التعويل على الأفراد في إتيان وإتمام هذه الإصلاحات بطول عمرها من جيل إلـى جيـل. وفي كتاب "أم القرى" للكواكبي نجد تكوين هذه الجمعيات من مختلـف الجنـسيات، أي علـى المستوى القومي والعالمي لا المستوى المحلي.

وعبد الرحمن الكواكبي ضد التقليد وضد الإجماع، لأنهما ليـسا حكمًـا علـى أحـد، ولا هداية حقة في نظره غير هداية النفس لذاتها وتحكم العقل وحده، لا هداية الغير. وهـو يفـرق تفرقة قاطعة بين السياسة والدين، قائلاً بوضوح تام: إن الأمم الحية لا تأخـذ فـي الترقـي إلا بعزل شئون الدين عن شئون الحياة. ويؤمن بأن إدارة شئون الأمة وأحوالهـا تكـون بـالقوانين الطبيعية. أما الأديان فتحكم الآخرة.

وعبد الرحمن الكواكبي ولد في حلب فـي ١٨٤٨ أو ١٨٥٤، لأب كـان أمينًـا للفتـوى، ومدرسًا في الجامع الأموي، ومديرًا لمدرسة الكواكبي في حلب، وكـان يملـك مكتبـة غنيـة

بكتب التراث التي انتفع بها الكواكبي في تكوينه الأول، مع ما أتيح له بعد ذلك من الإطلاع على الكتب العلمية والتاريخية والسياسية الحديثة، التي منحته أسلوبًا مقتضبًا، يخلو من التعقيد والاستطراد والإطناب، ووسعت من معارفه بالمؤلفات الحديثة العربية والأجنبية.

أما حلب فهي مدينة قارية المناخ، محافظة في خططها ومعمارها وأسواقها، عامرة بالآثار، وتعد أقدم مدينة في التاريخ، فضلاً عن أنه كان لها دورها التجاري والثقافي المعروف منذ الفتح الإسلامي، يقصدها العلماء من كل الأقطار.

تلقى الكواكبي في بلده تعليمًا دينيًا شبيهًا بالتعليم الأزهري. وأجاد من اللغات الشرقية التركية والفارسية إلى جانب العربية. وبحكم دراسته للشريعة والقانون عمل قاضيًا في محاكم راشيا بعد فترة من اشتغاله بالجريدة الرسمية "فرات" التي كانت تصدر بالتركية. إلا أنه أقيل من منصبه بسبب تمسكه بتطبيق العدالة، فاشتغل فترة بالتجارة، ثم بالمحاماة.

وفي المحاماة اختلط بالمظلومين من ضحايا آل عثمان وحكامهم، وحرر الكثير من ظلامات الناس منهم.

أصدر في ١٨٧٨ جريدة "الشهباء" التي تعطلت ثلاث مرات، وكانت المرة الأخيرة منها بعد صدور العدد الخامس عشر. وبعدها أصدر باللغتين العربية والتركية في ١٨٧٩ جريدة "الاعتدال" التي لم تسلم هي الأخرى من التعطيل والتوقف لعداوة الوالي التركي في حلب للحرية. وتعرض الكواكبي للاعتقال في ١٨٨٦، ثم لمصادرة أملاكه. وفي منتصف نوفمبر من سنة ١٨٩٨ هجر دياره ولجأ إلى مصر، أو على حد تعبيره اتخذها مركزًا لنشاطه، ونشر في صحفها مقالاته السياسية التي جمعت في كتابه "طبائع الاستبداد ومصارع الاستبعاد". وتوفى في القاهرة في ١٤ يونية ١٩٠٢.

وتحوي المكتبة العربية مجموعة من الكتب الكاملة ومن فصول الكتب عن الكواكبي بأقلام عدد كبير من الكتاب والباحثين والنقاد. نذكر من الذين وضعوا عنه الكتب: سامي الدهان، عباس محمود العقاد، محمد أحمد خلف الله، السيد يوسف. ويقدر عدد الذين كتبوا عنه فصولاً في الكتب أو مقالات في الدوريات الصحفية بالعشرات، وكلها أسماء لها وزنها في تاريخنا الثقافي.

والنص التالي للكواكبي من الصفحات الأولى والأخيرة من كتابه "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" في طبعته الثانية التي صدرت في ١٩٠٢ منقحة ومزيدة بقلم عبد

الرحمن الكواكبي. وتتضمن هذه الصفحات جانبًا من أفكاره الأساسية عن الاستبداد والحرية التي يعد بها من رواد الديمقراطية وأعلام التنوير.

نص المقال

"الاستبداد لغة هو غرور المرء برأيه والأنفة عن قبول النصيحة أو الاستقلال في الرأي وفي الحقوق المشتركة".

ويراد بالاستبداد عند إطلاقه استبداد الحكومات الخاصة لأنها مظاهر أضراره التي جعلت الإنسان أشقى ذوي الحياة. وما تحكم النفس على العقل، وتحكم الأب والأستاذ والزوج، ورؤساء بعض الأديان، وبعض الشركات، وبعض الطبقات، فيوصف بالاستبداد مجازًا أو مع الإضافة.

الاستبداد في اصطلاح السياسيين هو تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعة..، وقد تطرأ مزايدات على هذا المعنى الاصطلاحي، فيستعملون في مقام كلمة (استبداد) كلمات: استعباد، واعتساف، وتسلط، وتحكم، وفي مقابلتها كلمات: مساواة، وحس مشترك، وتكافؤ، وسلطة عامة. ويستعملون في مقام صفة (مستبد) كلمات: جبار، وطاغية، وحاكم بأمره، وحاكم مطلق وفي مقابلة (حكومة مستبدة) كلمات: عادلة، ومسؤولة ومقيدة، ودستورية، ويستعملون في مقام وصف الرعية (المستبد عليهم) كلمات أسرى، ومستصغرين، وبؤساء، ومستنبتين، وفي مقابلتها: أحرار، وأباة، وأحياء، وأعزاء.

هذا تعريف الاستبداد بأسلوب ذكر المرادفات والمقابلات، وأما تعريفه بالوصف، فهو أن الاستبداد صفة للحكومة المطلقة العنان فعلاً أو حكمًا التي تتصرف في شئون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب محققين. وتفسير ذلك هو كون الحكومة إما غير مكلفة بتطبيق تصرفها على شريعة، أو على أمثلة تقليدية، أو على إرادة الأمة، وهذ حالة الحكومات المطلقة. أو هي مقيدة بنوع من ذلك ولكنها تملك بنفوذها إبطال قوة القيد بما تهوى، وهذه حالة أكثر الحكومات التي تسمى نفسها بالمقيدة أو بالجمهورية.

وأشكال الحكومة المستبدة كثيرة، ليس هذا البحث محل تفصيلها. ويكفي هنا الإشارة إلى أن صفة الاستبداد، كما تشمل حكومة الفرد المطلق الذي تولى الحكم بالغلبة أو الوراثة، تشمل أيضًا الحاكم الفرد المقيد المنتخب متى كان غير مسئول، وتشمل حكومة الجمع ولو منتخبًا لأن الاشتراك في الرأي لا يدفع الاستبداد وإنما قد يعدله الاختلاف نوعًا، وقد يكون عند الاتفاق أضر من الاستبداد الفرد. ويشمل أيضًا الحكومة الدستورية المفرقة فيها بالكلية

قوة التشريع عن قوة التنفيذ وعن القوة المراقبة، لأن الاستبداد لا يرتفع ما لم يكن هناك ارتباط في المسؤولية فيكون المنفذون مسؤولين لدى المشرعين، وهؤلاء مسئولون لدى الامة،وتلك الأمة التي تعرف أنها صاحبة الشأن كله وتعرف أن تراقب وأن تتقاضى الحساب.

وأشد مراتب الاستبداد التي يتعوذ بها من الشيطان هي حكومة الفرد المطلق، الوارث للعرش، القائد للجيش، الحائز على سلطة دينية. ولنا أن نقول كلما قل وصف من هذه الأوصاف خف الاستبداد إلى أن ينتهي بالحاكم المنتخب المؤقت المسؤول فعلاً، وكذلك يخف الاستبداد طبعًا كلما قل عدد نفوس الرعية وقل الارتباط بالأملاك الثابتة وقل التفاوت في الثروة وكلما ترقى الشعب في المعارف.

إن الحكومة من أي نوع كانت لا تخرج عن وصف الاستبداد ما لم تكن تحت المراقبة الشديدة والاحتساب الذي لا تسامح فيه كما جرى في صدر الإسلام فيما تقدم على عثمان ثم عليّ رضي الله عنهما، وكما جرى في عهد هذه الجمورية الحاضرة في فرنسا في مسائل النياشين وبناما ودريفوس.

ومن الأمور المقررة طبيعة وتاريخيًا أنه ما من حكومة عادلة تأمن المسؤولية والمؤاخذة بسبب غفلة الأمة أو التمكن من إغفالها إلا وتسارع إلى التلبس بصفة الاستبداد، وبعد أن تتمكن فيه لا تتركه وفي خدمتها إحدى الوسيلتين العظيمتين جهالة الأمة، والجنود المنظمة. وهما أكبر مصائب الأمم وأهم معائب الإنسانية، وقد تخلصت الأمم المتمدنة نوعًا من الجهالة، ولكن بليت بشدة الجندية الجبرية العمومية، تلك الشدة التي جعلتها أشقى حياة من الأمم الجاهلة وألصق عارًا بالإنسانية من أقبح أشكال الاستبداد، حتى ربما يصح أن يقال إن مخترع هذه الجندية إذا كان هو الشيطان فقد انتقم من آدم في أولاده أعظم ما يمكنه أن ينتقم! نعم إذا ما دامت هذه الجندية التي مضى عليها نحو قرنين إلى قرن آخر أيضًا تنهك تجلد الأمم وتجعلها تسقط بدفعة واحدة. ومن يدري كم يتعجب رجال الاستقبال من ترقي العلوم في هذا العصر ترقيًا مقرونًا باشتداد هذه المصيبة التي لا تترك محلاً لاستغراب إطاعة المصريين للفراعنة في بناء الأهرامات سخرة، لأن تلك لا تتجاوز التعب وضياع الأوقات، وأما الجندية فتفسد أخلاق الأمة حيث تعلمها الشراسة والطاعة العمياء والاتكال، وتميت النشاط وفكرة الاستقلال، وتكلف الأمة الإنفاق الذي لا يطاق وكل ذلك منصرف لتأييد الاستبداد المشؤوم: استبداد الحكومات القائد لتلك القوة من جهة، واستبداد الأمم بعضها على بعض من جهة أخرى.

ولنرجع لأصل البحث فأقول: لا يعهد في تاريخ الحكومـــات المدنيـــة اســـتمرار حكومـــة مسؤولة مدة أكثر من نصف قرن إلى غاية قرن ونصف، وما شذ من ذلـــك ســـوى الحكومـــة الحاضرة في انجلترا، والسبب يقظة الإنجليز الذين لا يسكرهم انتصار، ولا يحملهـــم انكـــسار، فلا يغفلون لحظة عن مراقبة ملوكهم، حتى إن الوزارة هي التي تنتخب للملك خدمـــه وحـــشمه فضلاً عن الزوجة والصهر، وملوك الإنجليز الذين فقدوا منذ قرون كل شئ ما عدا التـــاج، لـــو تسنى الآن لأحدهم الاستبداد لغنمه حالاً ولكن هيهات أن يظفر بغرة مـــن قومـــه يـــستلم فيهمـــا زمام الجيش.

أما الحكومات البدوية التي تتألف رعيتها كلها أو أكثرها مـــن عـــشائر يقطنـــون الباديـــة يسهل عليهم الرحيل والتفرق متى مست حكومتهم حريتهم الشخـــصية وســـامتهم ضـــيمًا ولـــم يقووا على الاستنصاف، فهذه الحكومات قلما اندفعت إلى الاستبداد، وأقرب مثـــال لـــذلك أهـــل جزيرة العرب فإنهم لا يكادون يعرفون الاستبداد من قبل عهد ملوك تبع وحمير وغـــسان إلـــى الآن إلا فترات قليلة. وأصل الحكمة في أن الحالة البدوية بعيدة بالجملـــة عـــن الوقـــوع تحـــت نير الاستبداد وهو أن نشأة البدوى نشأة استقلالية بحيث كل فرد يمكنه أن يعتمـــد فـــي معيـــشته على نفسه فقط خلافا لقاعدة الإنسان المدني الطبع، تلك القاعدة التي أصـــبحت ســـخرية عنـــد علماء الاجتماع المتأخرين والقائلين بأن الإنسان من الحيوانات التي تعيش أسرابًا فـــي كهـــوف ومسارح مخصوصة، وأما الآن فقد صار من الحيوان الذي متـــى انتهـــت حـــضانته عليـــه أن يعيش مستقلاً بذاته، غير متعلق بأقاربه وقومه كل الارتبـــاط، ولا مـــرتبط ببيتـــه وبلـــده كـــل التعلق، كما هي معيشة أكثر الإنجليز والأمريكان الذين يعتقد الفـــرد مـــنهم أن تعلقـــه بقومـــه وحكومته ليس بأكثر من رابطة شريك في شركة اختيارية، خلافًا للأمم التي تتبـــع حكومـــاتهم حتى فيما تدين.

الناظر في أحوال الأمم يرى أن الأسراء يعيشون متلاصقين متراكمين، يـــتحفظ بعـــضهم ببعض من سطوة الاستبداد، كالغنم على بعضها إذا ذعرها الذئب، أما العشائر والأمـــم الحـــرة المالك أفرادها الاستقلال الناجز فيعيشون متفرقين.

وقد تكلم بعض الحكماء لاسيما المتأخرون منهم في وصـــف الاســـتبداد ودوائـــه بجمـــل بليغة بديعة تصور في الأذهان شقاء الإنسان كأنها تقول له هذا عـــدوك فـــانظر مـــاذا تـــصنع، ومن هذه الجمل قولهم:

"المستبد يتحكم في شئون الناس بإرادته لا بإرادتهم ويحكم بهواه لا بشريعتهم ويعلم من نفسه أنه الغاضب المتعدي فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس يسدها عن النطق بالحق والتداعي لمطالبته".

"المستبد عدو الحق، عدو الحرية وقاتلها، والحق أبو الشر، والحرية أمهم، إن أيقظوهم هبوا وإن دعوهم لبوا وإلا فيتصل نومهم بالموت".

"المستبد يتجاوز الحد ما لم ير حاجزًا من حديد، فلو رأى الظالم على جنب المظلوم سيفًا لما يقدم على الظلم كما يقال: الاستعداد للحرب يمنع الحرب".

"المستبد إنسان مستعد بالطبع للشر وبالإلجاء للخير، فعلى الرعية أن تعرف ما هو الخير وما هو الشر فتلجئ حاكمها للخير رغم طبعه، وقد يكفي للإلجاء مجرد الطلب إذا علم الحاكم أن وراء القول فعلاً. ومن المعلوم أن مجرد الاستعداد للفعل فعل يكفي شر الاستبداد".

"المستبد يود أن تكون رعيته كالغنم دراً وطاعة، وكالكلاب تذبلاً وتملقًا، وعلى الرعية أن تكون كالخيل إن خدمت خدمت، وإن ضربت شرست، وعليها أن تكون كالصقر لا تلاعب ولا يستأثر عليها بالصيد كله، خلافًا للكلاب التي لا فرق عندها أطعمت أو حرمت حتى من العظام. نعم على الرعية أن تعرف مقامها هل خلقت خادمة لحاكمها، تعطيه إن عدل أو جار، وخلق هو ليحكمها كيف شاء بعدل أو اعتساف، أم هي جاءت به ليخدمها لا ليستخدمها!. والرعية العاقلة تقيد وحش الاستبداد بزمام تستميت دون بقائه في يدها لتأمن من بطشه فإن شمخ هزت به الزمام وإن صال ربطته".

من أقبح أنواع الاستبداد استبداد الجهل على العلم، واستبداد النفس على العقل ويسمى استبداد المرء على نفسه، وذلك أن الله جلت نعمه خلق الإنسان حرًا قائده العقل، فكفر وأبى إلا أن يكون عبدًا قائده الجهل. خلقه وسخر له أمًا وأبًا إلى أن يبلغ أشده، ثم جعل له الأرض أمًا والعمل أبًا، فكفر وما رضي إلا أن تكون أمته أمه وحاكمه أباه. خلق له إدراكًا ليهتدي إلى معاشه ويتقي مهلكه، وعينين ليبصر، ورجلين ليسعى، ويدين ليعمل، ولسانًا ليكون ترجمانًا عن ضميره، فكفر وما أحب إلا أن يكون كالأبله الأعمى، المقعد، الأشل، الكذوب، ينتظر كل شيء من غيره وقلما يطابق لسانه جنانه. خلقه منفردًا غير متصل بغيره ليملك اختياره في حركته وسكونه، فكفر وما استطاب إلا الارتباط في أرض محدودة سماها الوطن، وتشابك بالناس ما استطاع اشتباك تظالم لا اشتباك تعاون.. خلقه ليشكره على جعله عنصرًا حيًا بعد أن كان ترابًا، وليلجأ إليه عند الفزع تثبيتاً للجنان، وليستند عليه عند العزم

دفعًا للتردد، وليثق بمكافأته أو مجازاته على الأعمال، فكفر وأبى شكره وخلط في دين الفطرة الصحيح بالباطل ليغالط نفسه وغيره. خلقه يطلب منفعته جاعلاً رائده الوجدان، فكفر، واستحل المنفعة بأي وجه كان، فلا يتعفف عن محظور صغير إلا توصلا لمحرم كبير. خلقه وبذل له مواد الحياة، من نور ونسيم ونبات وحيوان ومعادن وعناصر مكنوزة في خزائن الطبيعة، بمقادير ناطقة بلسان الحال بأن واهب الحياة حكيم خبير جعل مواد الحياة الأكثر لزومًا في ذاته، أكثر وجودًا وابتذالاً. فكفر الإنسان نعمة الله وأبى ان يعتمد كفالة رزقه فوكله ربه إلى نفسه وابتلاه بظلم نفسه وظلم جنسه وهكذا كان الإنسان ظلومًا كفورا.

الاستبداد يد الله القوية الخفية يصفع بها رقاب الآبقين من جنة عبوديته إلى جنهم عبودية المستبدبن الذين يشاركون الله في عظمته ويعاندون جهارًا، وقد ورد في الخبر: (الظالم سيف الله ينتقم به ثم ينتقم منه)، كما جاء في أثر آخر: (من أعان على ظلمه سلطه الله عليه) ولا شك في أن إعانة الظالم تبتدئ من مجرد الإقامة في أرضه.

الاستبداد هو نار غضب الله في الدنيا، والجحيم نار غضبه في الآخرة، وقد خلق الله النار أقوى المطهرات فيطهر بها في الدنيا دنس من خلقهم أحرارًا وبسط لهم الأرض واسعة وبذل فيها رزقهم، فكفروا بنعمه ورضخوا للاستبعاد والتظالم.

الاستبداد أعظم بلاء، يتعجل الله به الانتقام من عباده الخاملين ولا يرفعه عنهم حتى يتوبوا توبة الأنفة. نعم، الاستبداد أعظم بلاء لأنه وباء دائم بالفتن وجدب مستمر بتعطيل الأعمال، وحريق متواصل بالسلب والغصب، وسيل جارف للعمران، وخوف يقطع القلوب، وظلام يعمي الأبصار، وألم لا يفتر، وصائل لا يرحم، وقصة سوء لا تنتهي. وإذا سأل سائل لماذا يبتلي الله عبادة بالمستبدين؟ فأبلغ جواب هو: أن الله عادل مطلق لا يظلم أحدًا، فلا يولي المستبد إلا على المستبدين. ولو نظر السائل نظرة الحكيم المدقق لوجد كل فرد من أسراء الاستبداد مستبدًا في نفسه لو قدر لجعل زوجته وعائلته وعشيرته وقومه والبشر كلهم حتى وربه الذي خلقه تابعين لرأيه وأمره. فالمستبدون يتولاهم مستبد والأحرار يتولاهم الأحرار، وهذا صريح معنى: (كما تكونوا يول عليكم). ما أليق بالأسير في أرض أن يتحول عنها إلى حيث يملك حريته، فإن الكلب الطليق خير حياة من الأسد المربوط.

وخلاصة البحث أنه يلزم أولاً تنبه حس الأمة بآلام الاستبداد، ثم يلزم حملها على البحث في القواعد الأساسية السياسية المناسبة لها بحيث يشغل ذلك أفكار كل طبقاتها،

والأولى أن يبقى ذلك تحت مخض العقول سنين بل عشرات السنين حتى ينضج تمامًا، وحتى يحصل ظهور التلهف الحقيقي على نوال الحرية بالتحذر الشديد والتنكيل بالمجاهدين، فيكثر الضجيج، فيزيغ المستبد ويتكالب، فحينئذ إما أن تغتنم الفرصة دولة أخرى فتستولي على البلاد، وتجدد الأسر على العباد بقليل من التعب، فتدخل الأمة دورًا آخر من الرق المنحوس، وهذا نصيب أكثر الأمم الشرقية في القرون الأخيرة! وإما أن يساعد الحظ بعدم وجود طامع أجنبي، وتكون الأمة قد تأهلت للقيام بأن تحكم نفسها بنفسها، وفي هذه الحال يمكن لعقلاء الأمة أن يكلفوا المستبد ذاته لترك أصول الاستبداد واتباع القانون الأساسي الذي تطلبه الأمة، والمستبد الخائر لا يسعه عند ذلك إلا الإجابة طوعًا، وهذا أفضل ما يصادف. وإن أصر المستبد على القوة، قضوا بالزوال على دولته، وأصبح كل منهم راعيًا، وكل منهم مسئول عن رعيته، وأضحوا آمنين، لا يطمع فيهم طامع، ولا يغلبون عن قلة،كما هو شأن كل الأمم التي تحيا حياة كاملة حقيقية. بناء عليه فليتبصر العقلاء، وليتق الله المغرورون، وليُعلم أن الأمر صعب، ولكن تصور الصعوبة لا يتلزم القنوط بل يثير همة الرجل الأشم.

ونتيجة البحث، أن الله جلت حكمته قد جعل الأمم مسئولة عن أعمال من تحكمه عليها. وهذا حق. فإذا لم تحسن أمة سياسة نفسها أذلها الله لأمة أخرى تحكمها، كما تفعل الشرائع بإقامة القيم على القاصر أو السفيه، وهذه حكمة. ومتى بلغت أمة رشدها، وعرفت للحرية قدرها، استرجعت عزها، وهذا عدل.

وهكذا لا يظلم ربك أحدا، إنما هو الإنسان يظلم نفسه، كما لا يذل إله قط أمة عن قلة، إنما هو الجهل يسبب كل علة.

وإني أختم كتابي هذا بخاتمة بشرى، وذلك أن بواسق العلم وما بلغ إليه، تدل على أن يوم الله قريب. ذلك اليوم الذي يقل فيه التفاوت في العلم وما يفيده من القوة، وعندئذ تتكافأ القوات بين البشر، فتنحل السلطة، ويرتفع التغالب، فيسود بين الناس العدل والتوادد، فيعيشون بشرًا لا شعوبًا، وشركات لا دولاً. وحينئذ يعلمون ما معنى الحياة الطيبة: هل هي حياة الجسم وحصر الهمة في خدمته، أم هي حياة الروح وغذاؤها الفضيلة؟ ويومئذ يتسنى للإنسان أن يعيش كأنه عالم مستقل خالد، كأنه نجم مختص في شأنه، مشترك في النظام، كأنه ملك وظيفته تنفيذ أوامر الرحمن الملهمة للواجدان.

عبد الرحمن الكواكبي

(٧)

سند الديمقراطية

بقلم/ نقولا الحداد

إذا سلمنا بأن التاريخ الحقيقي للنهضة العربية الحديثة في مصر هـو تـاريخ المجتمـع، وليس سيرة الحكام أو النخبة من أهل المكانة، فإننا سنجد أن عوامل التقـدم والاسـتنارة فـي هذا التاريخ واضحة في كثير من الأبنية والمظـاهر والتعـاملات لا تحتـاج إلـى بيـان، ولا يستطيع أحد أن يغفلها؛ لكثرة المتغيرات والمشروعات التي حدثت عبر هذا التـاريخ بالقيـاس إلى الركود والسكون الذي خيم على مصر في ظل الحكم العثماني الممتد منـذ بدايـة القـرن السادس عشر إلى مطالع القـرن التاسـع عـشر، ولـيس مـن الـسهل حـصر المتغيـرات والمشروعات التي فتحت الآفاق الجديدة للمجتمع على كل المستويات.

ولكن كل ما يمكن قوله إن التعليم والصحافة والثقافة والطباعـة والمكتبـات والبعثـات والترجمة والأحزاب والفتاوى الشرعية والقوانين الحديثة والعمـران الـذي يـشمل الزراعـة

والصناعة والتجارة وغيرها من تجليات هذا التمدن بالروح الغربية أو على النسق الغربي الذي ساهم على دفعه، وفي تطوير اللغة العربية وبزوغ الفكرة القومية والتطور الاجتماعي العام، عدد كبير من العلماء والمفكرين والباحثين والسياسين المثقفين والوطنيين والفنانين بينهم عدد من اللبنانيين عاشوا في مصر أو نشروا إنتاجهم في مطابعها.

في مقدمة هؤلاء اللبنانيين الذين شاركوا بإنتاجهم في غرس الفكر الحر في مصر، وإن لم ينل من الشهرة ما يستحقها، نلتقي في هذه الصفحات بالكاتب الاجتماعي والمفكر العقلاني نقولا الحداد الذي يعد من أكبر دعاة الديمقراطية في مراحلها المبكرة.

وقبل أن نعرض لمفهومه للديمقراطية يتعين أن نذكر أنه ولد في صيدا في ١٨٧٢، وتوفي بها في ١٩٥٤. عاش في مصر في بداية قدومه إليها ثلاث سنوات من ١٨٩٧ إلى ١٨٩٩، حتى يكون بمنأى ومأمن من استبداد السلطان عبد الحميد، ومن الضغط العثماني على المفكرين الأحرار في سوريا ولبنان. وفي القاهرة حرر نقولا الحداد في "الرائد المصري" وهي مجلة نصف أسبوعية لصاحبها نقولا شحاته صدرت في ١٨٩٦ وتوقفت في ١٩٠٥. ولم يلبث نقولا الحداد أن عاد إلى لبنان حتى يستكمل تعليمه في الجامعة الأمريكية ويحصل على شهادة الصيدلة في ١٩٠٢. غير أنه لم يعمل بهذه المهنة إلا فترة قصيرة، افتتح فيها أجزاخانة في شبرا.. وإنما اشتغل طول حياته بالصحافة والكتابة في بلاده، وفي مصر في أكثر من مرحلة كما اشتغل بها أيضًا في أمريكا.

ولنقولا الحداد من الكتب:

- "الاشتراكية" وصدر عن مكتبة الهلال ١٩٢٠.
- "علم الاجتماع" عن مكتبة الياس أنطوان الياس ١٩٢٤.
- "علم أدب النفس" المكتبة العصرية ببغداد ١٩٢٨.
- وله أيضًا أكثر من عشر روايات يندد فيها بالتقاليد البالية ويكشف في بعضها فساد الأرستقراطية وما يؤدي إليه البون الشاسع بين الفقر والغنى ناشرًا على صفحاتها أفكاره الثورية عن العدالة والإنصاف.

وكتابات نقولا الحداد كتابات أصيلة إذا نظرنا إليها في ضوء العصر، تتميز بنضج ملحوظ في معالجة القضايا وعلى رأسها: الاشتراكية والديمقراطية. ويتمثل هذا النضج في

إدراكه أن قوانين التطور والتغير في المجتمعات تنشأ من صراع الأضداد وهو صراع أو تنازع محتوم؛ لأن عوامل الكون وعناصره مختلفة أو متناقضة يناهض وينازع بعضها البعض وبهذا الصراع الذي يفيض بالمقاساة والمعاناة يولد الجديد من القديم وترتقي الأمة.

وأول ما يسترعي النظر في مفهومه ربطه بين الحرية والإنسانية، فلا إنسانية للإنسان دون حرية ولا ديمقراطية حقة إلا على أساس المبادىء الاشتراكية والثقافة الإنسانية كما أنه لا يمقراطية حقة عند طه حسين (١٨٨٩- ١٩٧٣) إلا بالتعليم الذي يتيح الحياة والحرية من أجل هذا قدمت الاشتراكية على الديمقراطية في توصيف اتجاه نقولا الحداد ذلك أن الديمقراطية السياسية لا تتحقق وتسفر عن عطائها في تقارب أبناء الأمة إلا إذا توفرت الديمقراطية الاقتصادية ويقصد بها الاشتراكية التي ينتفي فيها التفاوت الطبقي والفروق الأخلاقية والثقافية بين الأفراد خاصة على مستوى المثقفين الذين يشكلون العقل الاجتماعي وبانتفاء هذا التفاوت ينتفي الطمع وحب الأثرة، وتتوقى الديمقراطية خطر الفساد والتسميم، ولا سبيل إلى نفي هذا التفاوت إلا بالحكم الطبيعي الجمهوري الذي يكتسب شرعيته من إطلاق الحرية للجمهور لا بالحكم الملكي المتوارث الذي يطلق الملكية للأرض والدور كما يطلق جمع الثروات الطائلة بالاسترقاق من عمل العاملين.

ولكي تتجنب المجتمعات سطوة الثروات يحذر نقولا الحداد من النظم التي تسمح بانتشار المال بالمراباة وجباية الريع مانحة أصحابها قوة منازعة العمل ثروته فتتعاظم ثروة الأفراد فيما هو حق الجماعة، كما يحذر نقولا الحداد من الحروب الاقتصادية في الأسواق الحرة التي تؤدي إلى توقف دولاب العمل، وارتفاع الأسعار.

وعنده أن أفضل الضمانات التي توفرها النظم الانفرادية (الرأسمالية) لا تصل بحال إلى مقام الضمانات التي توفرها النظم الاشتراكية والنظم الجمهورية الملتزمة التي تدير فيها الحكومة المجتمع في كل ضروب العمل والارتزاق، وينال فيها كل عامل حقه كاملا، ويتمتع بثمرة هذا العمل.

نجد هذه الرؤية نفسها عند فرح أنطون (١٨٧٤- ١٩٢٢) في روايته "الدين والعلم والمال" التي تدير فيها الدولة كل الإدارات بنفسها فهي التاجر الأكبر الذي يجبي الأرباح في الخزينة العمومية، ويوزعها على العاملين وبذلك لا تغتصب السلطة بقوة المال كما يحدث في النظام الرأسمالي وإنما تكون هذه السلطة في هذا العالم الاشتراكي الديمقراطي للعلم والأخلاق تساوي بين أفراد المجتمع في حق المواطنة لا تجحف أحدًا ولا تنحاز لآخر ولن

يتحقق هذا التساوي إلا إذا كان العقل الاجتماعي ناضجًا بالقدر الكافي الذي يمكنه من انتخاب من يمثلون الأمة في كراسي النيابة تمثيلا صحيحًا ويكون الجمهور العريض في حماية تامة من أخطار المتلاعبين بالمصالح العامة سواء من سيئي القصد أو من النظام الرسمي. ويتوقف فيه نضج العقل الاجتماعي يتوقف، كما سبقت الإشارة على انتشار الثقافة المدنية.

وليس في كتابات نقولا الحداد تخوف من تسلط الجماعة على حرية الفرد كما يبدو هذا خطرًا ماثلا في النظم الشمولية، ولكن كل تخوفه يكمن في تسلط الفرد أو الأفراد على المجتمع. وفي كتاب "الاشتراكية" يحذر نقولا الحداد مرارًا من خطر الحرية الفردية المدعمة بالمال والأعمال على المجتمع.

والمثل الأعلى للإنسانية عند نقولا الحداد اجتماع الديمقراطية الاقتصادية للأمم المستقلة مع الديمقراطية الدولية التي تحفظ وحدات الأمم وحق كل منها في حياتها وفي مقومات هذه الحياة وأهمها: الخصوصية والحدود القومية، وإقامة علاقات متكافئة بينها على الحق والعدل تتقارب فيها الأمم وتتعاضد كأنها أمة واحدة تكون فيها هذه الأمة نعمة على الجنس البشري بأسره، أطلق عليها نقولا الحداد اسم "الأممية الديمقراطية".

والمقال الذي نطالعه فيما يلي لنقولا الحداد نشر في مجلة "الهلال" في عدد أول يوليو ١٩٣٦ ويعبر فيه عن مجمل الأفكار التي نادى بها عن الديمقراطية.

نص المقال

"معنى لفظ ديمقراطية باليونانية: حكم الشعب. ومفاده أن إدارة مصالح الشعب مستمدة من الشعب نفسه أي أن الشعب ينتخب الهيئات التي تتولى تدبير شئونه جميعًا، وهذا النظام يستلزم:

١- أن يكون لكل فرد بالغ حق الاقتراع في انتخاب ممثلي الأمة الذين يتولون إدارة الشئون أو تعيين مديري الشئون.

٢- أن يكون لكل فرد حق الترشيح لعضوية الهيئة النيابية.

٣- أن يكون لكل فرد حق الثقافة التي تؤهله لذينك الحقين.

ولا موجب للتبسيط في هذه النقاط الثلاث التي لا يجهل أحد أهميتها. وإنما روح النظام الديمقراطي هو الأمر المهم في موضوعنا هذا. فما هي ؟.

لا يخفي أن شئون الأمة مختلفة. وكثير منها يعارض بعضها بعضًا، ولهذا تختلف وجوه الصواب فيها وبالتالي تختلف الآراء في تقرير الأصوب منها. والسائد هو رأي فريق دون فريق آخر. ومن هذه الحقيقة الناصعة يتضح لك وهم القول "بالرأي العام". ولا يبقى عندك شك بأن الرأي العام لا وجود له بتاتًا، بل الموجود فعلا هو "رأي الأكثرية"، ولعل هذا ما يعنيه القائلون بالرأي العام. (وقد يكون رأي الأكثرية سائدًا كما سنشرحه فيما يلي):

ربما صح القول "بالرأي العام" في التقاليد المتوارثة من عهود قديمة، كالطقوس الدينية والعادات الرسمية كبطالة أول الأسبوع أو سادسة مثلا، وبطالة الأعياد، وكسنة الزواج والطلاق، وتقليد الجنائز إلى غير ذلك من النظم التي شب كل فرد وهو شاعر بأنها أجزاء من نظام حياته. فإجماع الجمهور على تقليد هذه التقاليد يعتبر "عقيدة عامة" وهذه العبارة ترادف "الرأي العام" فإذا ظهر من يريد نقض أي تقليد منها أو تعديله عد شاذًا أو خارجًا على حكم "الرأي العام" اللهم إلا إذا صادف النقض أو التعديل هوى في نفوس جانب من الجمهور، فحينئذ يخرج ذلك التقليد من حكم الرأي العام ويصبح قضية للمناقشة والاستفتاء والتقرير بحسب رأي الأكثرية.

ويحتمل كثيرًا أن تنشيء تقلبات الأحوال قضية عامة يجمع عيها الجمهور بلا استثناء كقضية "الاستقلال التام" في مصر مثلا فهي قضية كل فرد من أفراد الأمة؛ ولهذا ينضوي جمهور الأمة تحت راية الوفد المصري الذي يجاهد لأجل الاستقلال. ومثلها قضية "البلاد للبلدين" كقولك: مصر للمصريين وسوريا للسوريين، وفلسطين للفلسطينيين وأمريكا للأمريكيين..... إلخ، فهي اليوم قضية كل فرد من كل أمة على الإطلاق.

ففي مثل هذه الأحوال يكون الرأي عامًا؛ لأنه عقيدة عامة تشتمل على أمنية واحدة لكل فرد. على أن الرأي العام بهذا المعنى لا يعنينا، ولا نعنيه، لأنه ليس سندًا للحكم الديمقراطي وحده بل هو سند كل نوع من أنواع الحكم حتى الحكم الفردي المطلق والحكم الديكتاتوري الاستبدادي.

وإنما الذي يعنينا في النظام الديمقراطي هو الرأي الذي يقره الجانب الأكبر من الشعب في القضايا أو المسائل التي تختلف وجوه الصواب فيها باختلاف نظر الأفراد إليها، ثم يقر

"رأي الأكثرية" فيها. فما هو رأي الأكثرية ؟ وهل الرأي المقر هو "رأي الأكثرية" حقيقة ؟ ما هو رأي الأكثرية إذا لم يمكن الحصول على رأي عام في القضايا الاجتماعية الناشئة أي غير التقليدية، فهل يمكن الحصول على رأي أكثرية ؟ وبعبارة أخرى: هل ما تقره الهيئات النيابية هو رأي أكثرية الشعب فعلا ؟.

١- لو كان جميع أفراد الشعب مثقفين ثقافة عالية، أو لو كانوا في درجة واحدة من الثقافة عالية أو متوسطة، لأمكن أن يكون استفتاء الشعب في المسائل العامة مؤديًا إلى رأي الأكثرية فعلا، ولكن هذا الغرض بعيد الاحتمال حتى في الأمم الراقية؛ لأنه يتعذر أو يستحيل تثقيف جميع أفراد الأمة تثقيفًا عاليًا أو متوسطًا على مستوى واحد، بحيث يؤهل كل فرد للحكم الصائب في المسائل العامة كما أن دستور الديمقراطية يخولهم الحق فهذا الحكم سواء كان صائبًا أو خاطئا ففي كل أمة راقية كثيرًا أو قليلا يتفاوت الأفراد في المعارف والأهليات والتفكير، وأوسعهم علمًا واختبارًا، وأسماهم تفكيرًا يكونون أقوى نفوذًا، واستهواء لعامة الشعب. ولذلك ينقاد معظم العامة أو كلهم إلى هؤلاء الممتازين بالمعرفة والتفكير، وقوة الاستهواء. مهما كانوا أقلية. فإذا كان ثمة خلاف في إحدى القضايا أو المسائل فإنما يكون هذا الخلاف مقصورًا على طبقة أولئك الممتازين فقط والفريق الذي يكون منهم أقدر على الاستهواء أو على استهواء الجانب الأكبر من العامة هو الذي يفوز بتقرير رأيه. فإن ما يبدو لنا في هذه الحال "رأي أكثرية" هو في الحقيقة "رأي أقلية".

٢- بحسب النظام النيابي الشائع الآن يكون على الغالب الرأي رأي أكثرية ممثلي الأمة نوابًا وشيوخًا (إذا كان كل فرد يستعمل حقه بإبداء الرأي). ولكنه ليس أكثرية الأمة بتاتًا؛ لأن معظم القضايا التي وضعت لدى المجلس النيابي لم تكن قضايا مبسوطة لدى الأمة حين انتخبت ممثليها. فالأمة تنتخب ممثليها؛ لأجل البت في قضايا رئيسة كبيرة حسب رغبة أكثريتها (إن كانت الأكثرية مستقلة الرأي والتفكير لا منقادة) وتترك لممثليها الحرية في البت بالقضايا الصغرى التي تنشأ بعد ذلك. ففي هذه القضايا لا يعتبر قرار البرلمان رأي أكثرية الأمة فعلا. فقد يكون رأي أقلية ضئيلة أو لا يكون رأي أحد منها بل هو رأي فرد أو أفراد أخصاء. زد على ذلك أن قرار البرلمان في هذه القضايا الصغرى قد لا يكون رأي أكثرية للاعتبارات التي وردت في (١) ولاعتبارات سترد فيما يلي:

٣- ذلك من حيث تفاوت الأفراد في المعرفة، وسداد الرأي واستقامة التفكير ولكن هناك اعتبارات أخرى تضعضع رأي الأكثرية ومهما تفاوت مساس المصالح بالأفراد فقد

تكون القضية المعروضة على بساط المناقشة والاقتراع في الهيئة النيابية أو للاستقصاء العام لا تهم إلا فريقًا صغيرًا من الناس، ولا مصلحة البتة لفريق آخر، ففي هذه الحالة يتنازع وجهيها أو يتجاذب جانبيها حزبان من الأقلية التي يهمها الأمر وينقاد البقية لها انقيادًا. ويحتمل جدًا أن يفشل الجانب الذي يهمه الأمر وله مصلحة فيه بالرغم من أن مصلحته لا تضر بالمجموع، وإن كانت لا تهم المجموع.

قد يكون المعارض في القضية شخصًا واحدًا أو أشخاصًا معدودين، وقد تكون معارضتهم لغرض نفساني أو استبدادي أو للمعاكسة بنية الانتفاع بها من وجه آخر أو للمساومة على قضية بقضية، فإذا كان هذا الشخص نافذ الكلمة قوي الشكيمة بارع المنطق استطاع أن يستميل الأكثرية إليه فتقترع معه وله من غير أن تهتم فيما إذا كان الرأي سديدًا أو غير سديد، فترى هنا أن "رأي أقلية الأقلية" قائم بالفعل مقام "رأي الأكثرية" المفروض.

٤- ومن الاعتبارات التي ترجح الحكم لرأي الأقلية قلة النزاهة في سواد الأمة بحيث يساوم على الأصوات مساومة تنبذ بها مصالح الجمهور ظهريًا وتبرز إلى الأمام مصالح الأفراد والنفعيين، وحينئذ يكون قرار الأقلية النفعية قائم مقام الأكثرية الشرعي. يحدث هذا كثيرًا وبشكل فاضح في البلاد التي تستفحل فيها الرأسمالية، كالولايات المتحدة الأمريكية مثلا، حيث تلعب الفلوس أدوارًا عظيمة الشأن ليس في الانتخابات فقط بل الأكثر في الاقتراعات البرلمانية (الكونجرسية) أيضًا. أنكر أنه لما كنت في الولايات المتحدة قرر الكونجرس في مقاطعة كولومبيا جواز المراهنة في سباق الخيل بالرغم من نية الشعب في تحريمها؛ وذلك لأن فلوس شركة السباق لعبت دورها إلى أن رجحت الكفة نحوها، فنرى أنه في مثل هذه الأحوال أقل الأقلية تقوم مقام الأكثرية وأن هذه الأقلية لم تكن ممثلة رأي الشعب الأغلب، كما هو مفروض في الحكم النيابي الديمقراطي.

٥- من الاعتبارات الأخرى التي يغلب فيها قرار الأقلية هو أن يكون في يد حزب أو فرد أو بعض أفراد سلطة تنفيذية، كسلطة البوليس أو سلطة الجيش مثلا هذه السلطة التنفيذية مهما كانت بيد أفراد قليلين أو ضعفاء الميول فهي قوة نظامية تسيطر بقوة النظام على الجمهور الذي لا يجمعه نظام. النظام في الحياة الاجتماعية هو مجتمع قوى الأفراد فالقابض على زمامه قابض على زمام القوة الفعلية وبها يسير الأفراد كما يشاء.

فالأقلية القابضة على هذه السلطة النظامية تعهد إلى الإرهاب أو الإرغام في كسب أكثرية الأصوت أو أنها تقبض على زمام الحكم بالقوة ويصبح زعيمها دكتاتورًا. نرى مثل

هذا في البلاد الصغيرة الضعيفة الثقافة والأخلاق، حيث يتنازع السلطة أفراد، أو يستقل بها فرد واحد والجمهور ينقاد انقياد الغنم.

في جميع الجمهوريات اللاتينية في أمريكا الجنوبية يندر أن يتم انتخاب قانوني. وندر أن قامت حكومة شرعية على أساس انتخاب قانوني وإنما تقوم هناك الثورة مقام الانتخابات، والسلاح مقام الأصوات فالحزب الغالب في القتال يقبض على زمام الحكم، وبمثل هذه الطريقة قبض الدوتش الفاشي على أعنة السلطة في إيطاليا.

في بلاد كهذه لا يعد الحكم ديمقراطيًا (ملكيًا كان أو جمهوريًا) بالمعنى الصحيح، وإنما هو حكم أقلية أتاحت لها ظروف خاصة أن تحكم عنوة باسم أكثرية زائفة.

الديمقراطية الزائفة

يستفاد من كل ما تقدم أن الديمقراطية لا تزال حتى اليوم أقرب إلى النظرية منها إلى العملية الفعلية؛ لأنه مهما كانت السلطة فيها مستمدة من قوة الشعب فإنها هي "حكم أكثرية" قانونًا، وحكم أقلية تلك الأكثرية فعلا. ومجمل أسباب هذا العيب في الديمقراطية هو أن العقل الاجتماعي لم ينضج بعد النضج الكافي للحصول على رأي الأكثرية بلا تشويه ولا شائبة.

وأهم شوائبه الآن:

أولا- أن الثقافة القوية الصحيحة غير شاملة شمولا مطلقًا لجميع أفراد الشعب بحيث تترقى مداركهم وتصح أحكامهم وآراؤهم.

ثانيًا- بسبب ضعف الثقافة العامة بقيت الأخلاق ضعيفة؛ لأن الأخلاق القوية وليدة العلم الصحيح.

لهذين السببين نرى في الأمم حتى في أرقاها درجات في الثقافة، وفي الأخلاق، وبين طرفي الدرجات فرق كبيرة في الأمم المنحطة، وأقله في الأمم الراقية، وإنما في كلا الأمرين تكون الفئة العليا ثقافة وأخلاقًا قليلة جدًا هيهات أن تستطيع التأثير في الرأي العام، وحيثما تكن الثقافة أعم والأخلاق أقوى تكن نتيجة الانتخابات وصول أكثر الأفراد جدارة إلى كراسي النيابة لتمثيل الأمة، والقرار الذي تصدره الهيئة النيابية أقرب إلى رأي الأكثرية ولكنه لا يكون رأيها تمامًا؛ لأن رأي الأكثرية هو المثل الأعلى الذي قلما ينال.

وبالرغم من تقدم العقل الاجتماعي في النضج نرى في المجتمع قوة هائلة تقاوم سؤدد الرأي العام، أو بالأحرى رأي الأكثرية الحقيقي وهي قوة الرأسمالية فهذه القوة لا تزال إلى الآن مستفحلة في كل مكان حتى في أقوى البلاد ديمقراطية وهي التي تقاوم نضج العقل الاجتماعي نفسه إذ تقتل العرفان بإرهاق سواد العوام في الكدح والعمل، وحرمانهم تثقيف أولادهم، وتقاوم الرقي الأخلاقي بزج الطبقة العاملة في حمأة الرذائل وفي بحر الجهل المطبق بسبب الفقر المدقع فهذه القوة المبتلى بها المجتمع هي العامل الأقوى في السيطرة على الرأي العام، وإذن هي منشأ فساد الديمقراطية وانحطاطها إلى اليوم بسبب ما تتشوه به من الشوائب، وهي السبب في بطء نضج العقل الاجتماعي نفسه لما بينها وبينه من التنازع.

كلا العقل الاجتماعي والرأسمالية يتنازعان البقاء أو التفوق أو النفوذ. واليوم هما في أشد تنازعهما. والظاهر لنا حتى الآن أن الغلبة ستكون عاجلا أو آجلا للعقل الاجتماعي. نرى العقل الاجتماعي ينشط نشاطًا شديدًا. ولسوف يدك حصون الرأسمالية ويستقل وحده في تدبير شئون المجتمع حسب النظام الاجتماعي الطبيعي. والذى يقتضي بأن يكون أفراد الشعب خليات cells متلاحمة متضامنة متعاونة في جسم الأمة الحي. وأن تكون الأمم بنوبتها خليات متلاحمة متضامنة متعاونة في جسم الإنسانية العامة.

متى نضج العقل الاجتماعي إلى حد الشعور بهذا النظام الوثيق والإيمان به، استتب حكم الأكثرية الفعلي أو الراجح، وحينئذ يبضع دمل الرأسمالية الذي هو منشأ فساد الديمقراطية، وينزف صديده، ويطهر جسم المجتمع من سمومه.

قواعد تربية روح الديمقراطية

فإذًا الحصول على القرار الأقرب لرأي الأكثرية يستلزم تربية الأمة، وتأهيلها للحصول على المباديء الآتية:

١- نشر أعظم ما يستطاع من التعليم، والثقافة العلمية، والفنية الحديثة على جميع أنواعها، ومتى كثر عدد المثقفين قوي نضج العقل الاجتماعي. وكلما نضج هذا استطاع التغلب على العوامل المفسدة لروح الديمقراطية والمسممة لجسمها، وبالتالي تضعف مقدرة المتزعمين السيئ القصد على استهواء الجمهور، ويبطل استغلالهم لجهل الأمة، ويقل الخطر من تلاعب الأفراد بمصالح الجماعة.

٢- العناية الشديدة بالتربية الأخلاقية لتقوية الأدب النفسي في جميع الأفراد، وبهـا يقـوى نضج العقل الاجتماعي، حتى إذا سمت الأخلاق واستقوت النزاهة في النفوس، انحلـت تلقاءهـا قوة النفعيين الذين يحاولون أن يستغلوا ضعف أخلاق الجمهور لمصلحتهم الشخصية.

٣- طبع العقيدة الوطنية في نفوس الناشئة، أو بعبارة أخرى غـرس الوطنيـة الـصادقة في القلوب حتى إذا تمكنت هذه الوطنية في نفوس أفراد الأمة كانت كنظام غير منظـور كـامن في الصدور يقابل النظام الحكومي الذي يقبض زمامـه فـرد أو أفـراد رسـميون. وحينئـذ يستحيل أو يتعذر على كل ذي سلطة رسمية تنفيذية أن يستخدمها لـسحق قـوة الـشعب؛ لأن الشعب ينهض حينذاك من تلقاء نفسه نهضة واحدة بقوة تلـك الوطنيـة الـصادقة ذات النظـام المستتر في نفوس الأمة- ينهض من غير تـدريب أو تواطـؤ لحمايـة نفـسه؛ لأن الوطنيـة الصادقة نفسها تدربه لمقاومة افتئات ذلك المتسلط بقوة النظـام الرسـمي لا نعنـي بالوطنيـة الصادقة ما طبعه الساسة مطايا الرأسماليين في أذهان جمـاهير الأمـم مـن أنهـا التعـصب الأعمى للجنسية ضد كل جنسية أخرى كالفاشستية والنازيـة ونحوهـا بـل نعنـي بالوطنيـة الصادقة استيقان أفراد الأمة جميعًا أن القوانين الصادرة من لدن الهيئة النيابيـة مهمـا كانـت الهيئة التي أصدرتها أقلية فعلا، وأكثرية وهما يجب أن تكون محترمـة حرصًـا علـى الأمـن العام وعلى سلامة الأمة من مصيبة الفوضى، وأنه لا سبيل لتنقيح القوانين التي تتـراءى غيـر عادلة إلا عن طريق النظام الديمقراطي نفسه أي بواسطة الهيئة النيابية فقط هذا مـا يجـب أن تتربى عليه الناشئة من معنى الوطنية.

٤- لكي تكون الديمقراطية بركة ونعمة للجنس البشري كله وتكون الأمة في مـأمن مـن غوائل فسادها يجب أن تتربى ناشئة كل أمة على عقيدة "الشعوبية" أي أن جميع الأمـم أخـوات متسلسلة من جدة أمم واحدة وأنها كلها متساوية في حقوق الحياة الاجتماعية ومقومـات الحيـاة الاقتصادية المستخرجة من الطبيعة وأن السلام لا يقوم إلا على الاعتقاد العام بهذه العقيدة.

هذه هي المبادىء الأولية التي يجب أن تربى عليها ناشـئة كـل أمـة حتـى إذا جعلـت برنامجًا عامًا للتربية تعتمد عليه كل أمة استقرت الديمقراطية الشعبية والديمقراطيـة الـشعبوية أيضًا، فتظهر آثارها في الأمور التالية:

أولا- يتقارب أفراد الأمة كل التقارب في تـصوراتهم، وتفكيـرهم ومبـادئهم وأخلاقهـم حتى يصبحوا كأنهم جميعًا نسخًا متعددة لنموذج واحد، وبذلك يستقوي العقل الاجتماعي.

ثانيًا- هذا التقارب يسهل جدًا التآم الأفراد في كتلة واحـدة متماسـكة الأجـزاء بحيث يتعذر على الصدمات تفكيكها.

ثالثًا- هذا التكتل الاجتماعي يجمع قوى الأمة في وحدة قـوة عظيمـة تـستطيع مقاومـة الصدمات الداخلية أو الخارجية، والاجتماعية أو الطبيعية - المحاولة تفتيتها.

رابعًا- هذه الآثار تظهر أيضًا في علائق الأمم بعضها ببعض إذا كـان ذلـك البرنـامج الديمقراطي برنامج جميع الأمم على السواء فيه تتقارب تصورات الأمم، وتفكيراتهـا ومبادئهـا وأخلاقها وتعاضدها على السلم العام.

وبعد فلابد أن يلوح لقاريء هذا المقال أن يسأل إذا كان الحكم الديمقراطي لا يـزال إلـى الآن مشوبًا بالعيوب والفساد، فهو بالظاهر ديمقراطي زائف، وبالحقيقة هو حكم فرد أو أفـراد أفلا يكون الحكم الملكى المطلق أفضل من الحكم النيابي، ومن الحكم الجمهوري أيضًا.

والجواب في نفس المقال: في المقال تشريح للحكم مهمـا كـان نوعـه: ملكيًـا كـان أو جمهوريًا مطلقًا أو مقيدًا، فالحكم الملكي المطلق لا يختلـف عـن الحكـم الـديكتاتوري الـذي أشرنا إليه في صلب المقال، وعيوبها هي هي في الحالين.

والحكم الدستوري النيابي لا يختلف عن الحكم الجمهوري، وعيوبه كعيوبـه، فـصلاحية الحكم لا تتوقف على نوعه بل على رقي الأمة في الثقافة والأخـلاق، ولا سـيما فـي مراكـز هذا الحكم ومصادر قوته، سواء أكانت هذه القوة ديكتاتورية أم نيابيـة بالفعـل. ومتـى كانـت الأخلاق قويمة والثقافة عالية سقط كل حكم استبدادي سواء كان ملكيًا أو جمهوريًا.

نقولا الحداد

(٨)

حريـة المـرأة

بقلم/ قاسم أمين

على الرغم من أن قاسم أمين اقترن في تــاريخ النهــضة المــصرية الحديثــة بتحريــر المرأة، فلم تكن هذه قضيته الأساسية. وإنما كانت هذه القضية وسيلته إلى التعبير عــن قــضية أكبر تتعدى تحرير المرأة، وهي نهضة الأمة ورقي الوطن. ذلك أنه كــان، كمفكــر ليبرالــي، يرى في انحطاط وضع المرأة في بلاده انحطاطًا للوطن بأسره وفي رقيها رقيًا لهــذا الــوطن بالعلم والمعرفة، والحقوق الوضعية وسبيل هذا الارتقــاء المــساواة الكاملــة فــي المواطنــة بالمفهوم الليبرالي الاجتماعي لجميع أفراد الأمة لا تتأخر فيه النساء عــن الرجــال ولا يتقــدم فيه الرجال على النساء. ومن الواضح أن من يقدم خدمة جديدة للمجتمــع تتنــافر مــع الــذوق العام ولا تخرج على الأصول لابد أن يهدم في المقابل رؤية قديمة ماحلة لم تعد قــادرة علــى البقاء؛ لأنها تفتقد النظام، والاحتكام الذي يتطلع إليه، وقبل هذا وبعده لابــد أن تكــون التربيــة مهيأة بالمعارف والعلوم والآداب لاستزراع هذه الرؤية الجديدة وتفتح الأذهــان لهــا، وإلا لمــا

وجدت من يتقبلها ويتفاعل معها وهذا ما سنحاول أن نلقي عليه الضوء من مؤلفات قاسم أمين.

وليس لقاسم أمين كتب كثيرة ربما لأنه لم يكن متفرغًا للكتابة، ولم يعش غير خمسة وأربعين عامًا فبالإضافة إلى كتابيه "تحرير المرأة" (١٨٩٩) و"المرأة الجديدة" (١٩٠٠) لم يصدر لقاسم أمين غير كتاب بالفرنسية عنوانه "المصريون" (١٨٩٤) رد به على الاتهامات غير الصحيحة التي وجهها الكاتب الفرنسي الدوق دار كور إلى مصر والمصريين في كتابه "مصر والمصريون" (١٨٩٣).

ولعل أهم ما تضمنه هذا الكتاب تأكيد قاسم أمين على أن العيوب التي عانى منها الشعب المصري ترجع إلى الحكومات الفاسدة التي توالت عليه، وليس إلى طبيعة تكوينه. وفي دفاعه عن الإسلام ينكر قاسم أمين أن هذا الدين لم يعرف امتيازات الميلاد أو الثروة الموروثة كما عرفتها أوروبا في العصور الوسطى ولهذا اعتمد قاسم أمين في دعوته على الشريعة الإسلامية جنبًا إلى جنب اعتماده على الحقوق المدنية الحديثة.

ولقاسم أمين أيضًا كتاب "أسباب ونتائج وأخلاق ومواعظ " يتألف من مجموعة مقالاته الاجتماعية ذات البعد السياسي التي كتبها بين عامي ١٨٩٥- ١٨٩٨، وصدرت عن مطبعة الجمالية بمصر بدون تاريخ، وبعد وفاته صدر له في ١٩٠٨ عن مطبعة الجريدة كتاب "كلمات" وهو عبارة عن مذكرات أو أوراق خاصة نشرها قاسم أمين في "الجريدة" التي رأس تحريرها أستاذ الجيل أحمد لطفي السيد وجمعت في هذا الكتاب إحياء لذكراه.

ويشير قاسم أمين في كتابه الثاني "المرأة الجديدة" الحافل بأسماء نساء ذاع صيتهن في الممالك المتمدنة إلى أنه يأمل في تأليف كتاب كامل عمن اشتهرن من النساء في التاريخ في مجالات العلوم والفنون والمعارف، والأعمال العظيمة. إلا أن القدر لم يمهله لوضع هذا الكتاب.

وقاسم أمين (١٨٦٣- ١٩٠٨) واحد من أكبر أعلام النهضة المصرية الحديثة درس الحقوق في فرنسا على نفقة الحكومة وبعد عودته إلى بلاده في ١٨٨٥ عين قاضيًا في محكمة مصر المختلطة، ثم مستشارًا في محكمة الاستئناف الأهلية. ويروى عنه أنه خلال عمله بالقضاء، الذي دام أكثر من عشرين عامًا كان مثالا للوطنية، والنزاهة والموضوعية، وحسن التقدير، تعاطف مع الثورة العرابية، ووقف بجانب ثوارها في محنتهم بعد فشل

الثورة لقناعته بسلامة مقاصدهم. كان يدعو للعفو عن الخطيئة أيًا كانت؛ لأن سلطة الإرادة عن النفس محدودة، ويجب أن يكون العقاب للإصلاح لا للقصاص والانتقام، حتى لا نضيف شرًا إلى شر. وهو صاحب القول: "أعرف قضاة حكموا بالظلم ليشتهروا بين الناس بالعدل". كما أنه صاحب المقولة التي غدت كالمثل السائر: "الحرية الحقيقية تحتمل إبداء كل رأي ونشر أي فكر، وترويج كل مذهب".

وتكشف أعمال قاسم أمين عن استيعاب جيد لتاريخ الإنسانية. وبفضل هذا الاستيعاب خلع عن نفسه الكثير من الأوهام السائدة. وفي ضوء فهمه لحركة التاريخ، ولعوامل تكوين الإنسان وللظروف الاقتصادية طرح قضيته العامة عن الحرية والمساواة والتقدم، واكتسب بنزعته الديمقراطية تقدير المثقفين في وطنه وفي الخارج.

ولاشك أن قاسم أمين فتح الباب على مصراعيه للكتاب، والمفكرين، فصدر في السنوات التالية لصدور كتابيه " تحرير المرأة " و"المرأة الجديدة" عدة كتب في نفس السياق مثل كتاب "المرأة الجديدة في مركزها الاجتماعي" لمحمد السباعي، وكتاب " تحرير المرأة والسفور" في ١٩٢٠ لمحمد فخري، غير أن الكتابين لم يتجاوزا ما كتبه قاسم أمين. أما قبل قاسم أمين فلم يسبقه في قضية المرأة من كتب عنها سوى الشيخ حمزة فتح الله في كتابه "باكورة الكلام على حقوق النساء في الإسلام" الذي طبع في المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق ١٨٨٩. ولكن شتان بين قاسم أمين بفكره المدني المتحضر، وبين الشيخ حمزة فتح الله البدوي المحافظ، الذي اعتمد في كتابه على أحكام وفتاوى ترجع إلى أضعف العصور الماضية التي لم تكن تسمح بتعدد الأفكار، أو تنوع الاجتهادات. في كتاب حمزة فتح الله فصول يدافع فيها عن احتجاب المرأة كواجب؛ لأنه من الصعب مقاومة الغريزة أو رد جماحها، فلا تخرج المرأة إلى الأسواق، ولا ترى الرجال الأجانب؛ تحاشيًا لنوازل الشر التي يعود سببها إلى عقيدته عن المرأة. ومع هذه التبعية المطلقة للماضي، ففي كتاب الشيخ حمزة فتح الله صفحات تنم عن فهم عميق للشخصية الإنسانية في أبعادها النفسية، والجسدية، وللعمران البشري، وإنماء النوع الإنساني، استعان فيها بقراءاته الواسعة في كتب التراث العربي. وفي الكتب الأجنبية، وكان يجيد من اللغات الفرنسية.

وأعتقد أن الشيخ حمزة فتح الله لو لم يؤيد الخديو توفيق ضد الثورة العرابية، ويزين له الحكم المطلق بالتفويض الإلهي بدلا من نظام الشورى الذي ترسخ بأول مجلس نيابي في مصر في ١٨٦٦ وغير ذلك من المواقف المشينة للمع اسمه، ولكان له شأن آخر في تاريخ

النهضة الحديثة، وتاريخ الإنسانية، كما نطالعه في كتابات قاسم أمين، هـو تـاريخ الحـضارة في تسلسلها التاريخي الذي يبدأ بالحضارة المصرية القديمة، فالحضارة اليونانيـة، فاللاتينيـة، ثم العربية، وتليها الحضارة الأوربية. وإذا كانت مصر الفرعونيـة قـد اسـتطاعت قـديمًا أن تأتي بأعظم الأعمال، كتأسيس الشرائع وابتكار العلوم والفنون، فليس هناك فـي تقـدير قاسـم أمين ما يحول بيننا وبين الترقي في حياتنا المعاصرة.

وأول ما يستحق أن يستوقفنا في كتابات قاسم أمين نفـوره مـن الحكومـات الاسـتبدادية ومن الحكام الذين لا يقيد سلطتهم شيء؛ لأن مثل هذه الحكومات لا ينتظـر منهـا أن تـصون الحرية، ومثل هؤلاء الحكام لا يحفظون حقوق أحد. ولا سبيل إلى الحرية والعـدل إلا بالنظـام الدستوري، والجمعيات النيابية، والمجالس السياسية – على حد تعبيـر قاسـم أمـين – التـي يتحرر فيها الشعب المحكوم من الحكم الفردي المطلق، ويخضع فيه الحاكم، والمحكـوم لحكـم القانون.

ويلفت النظر في كتابات قاسم أمين وعيه الشديد بغياب العدالة في تاريخنا العربـي منـذ العصور الوسطى. والدليل على ذلك عدم وجود قوانين تحدد عقوبات الأفعال، أو تـوفر أدنـى الضمانات للمتهمين، وإنما ترك الأمر للحكام في العلاقة بين الراعي والرعيـة يحكمـون كمـا يشاءون، ومن هنا عرف تعبير الحاكم بأمره، الذي لا تنقض أوامره، ولا يـسأله أحـد مهمـا ظلم أو غل في التيه والصلف. وأُطلق على الوزير القائم بأمره، وتراث الثقافـة العربيـة فـي قيمها السائدة في عصورها لا يختلف عن هذا التاريخ، خاصة حين جمع الحكـام بـين الـصفة الدينية، والصفة الدنيوية، وجهروا بأنهم فوق المحاسبة ووجدوا مـن يعـضدهم، ويعلـن أنهـم على علم بكل شيء، ويوجب طاعتهم على طول الخط باعتبارهم هم ظـل الله علـى الأرض، وليسوا فقط في مستوى الأنبياء، من خالفهم وتمرد عليهم، فكأنه خالف الله، وتمرد عليه.

ويفرق قاسم أمين في كتبه بين الـدين والـدنيا، بـين علـم الـدين والعلـوم الطبيعيـة والتجريبية؛ لأن لكل منها مجاله واختصاصه، ويدعو للأخذ بالعقل لا بالنقل، وربـط الأسـباب بالمسببات على القاعدة المادية أو وفق المنهج الاجتماعي، رافعًا من دور العلـم فـي التقريـب بين الشعوب المختلفة، وعدم استثناء المجتمعات الشرقية في تطورهـا مـن التطـور البـشري العام الذي يخضع له الكون كله. ويشترط قاسم أمين للإصلاح أن يكـون مبنيًـا علـى العلـوم العصرية، ويعني بها المنهج العلمي الحديث، وأن يكون للفـرد حريتـه الكاملـة فـي الفكـر

والإرادة والعمل وإلا عد رقيقًا، ويقتصر دور الحكومة على أداء الأعمال التي تعود فائدتها على المجتمع بأسره، كحفظ الأمن العام في الداخل، والدفاع عن الأمة في الخارج.

ويضرب قاسم أمين مثلا بحالة الانحطاط التي كانت عليها مصر في قرون العزلة والخمول، نتيجة الاستبداد الذي عانت منه، وذلك بالمقارنة بما حققته لنفسها حين أخذت تطالب بالاستقلال، والحرية. مدركة جيدًا أن الحرية أساس كل عمران.

وجملة القول إن قاسم أمين يعد من أوائل المفكرين المصريين الذين آمنوا بالتعدد، والتنوع، والاختلاف، وبأن القانون هو الذي يضمن حرية الفرد، ويمنح السلطة مشروعيتها.

وهذا نص قاسم أمين من كتابه "المرأة الجديدة".

النص

"لم يخطيء قدماء الفلاسفة في مسألة خطأهم في معنى الحرية الإنسانية، وذلك أنهم كانوا يعتقدون أن الله خلق الناس على قسمين: قسم ميزة بالحرية، والقسم الآخر قضى عليه بالرق، وكانت معيشة الأحرار بعيدة عن الاستقلال الذاتي، ومتأثرة بسلطة رؤساء العائلات ورؤساء الحكومة. والتاريخ يحدثنا بأن الحكومة في تلك الأعصر الخالية كانت تتداخل في كل ما يتعلق بالحياة الخاصة، وكان لها الشأن الأول في نظام العائلة والتربية والديانة والأخلاق والعواطف حتى أنها كانت تحدد في المعاملات التجارية أثمان البضائع، وقد وصلت بها الأثرة بالتدخل في شئون الحياة الخاصة إلى حد أن قوانين اليونان القديمة كانت تحجر على النساء الخروج من منازلهن إلا في أحوال مبينة. فكانت العيشة الاجتماعية هي أشبه شيء بالعيشة العسكرية يأمر الحاكم حينما يريد بما يريد، وما على الحكومة إلا أن تطيع أوامره.

ولما تقدم العالم في المدنية تخلص الفرد شيئًا فشيًا من سلطة الهيئة الاجتماعية، ووسع في دائرة حريته، وانعكس الأمر، فما كان في السابق أصلا عاما أصبح الآن من المستثنيات. ومن ثم صارت غاية التمدن أن ينال الفرد أقصى ما يمكن من الاستقلال والحرية.

ذلك لأن الإنسان ترقى في فكره فهو يرى أن تسليم نفسه إلى تصرف الحاكم أمر لا تسلم به منزلته من الإنسانية، ولا يتفق مع راحته، وسعادته، ولهذا فهو لا يقبل أن يتنازل لأحد عن حريته، ولا أن يأتمن أحدًا عليها ولو كان أقرب الناس إليه، ولا يسمح بأن يترك منها إلى الحكومة إلا بقدر ما يلزم تركه لتتمكن من تأدية وظيفتها، وهي المحافظة على

الأمن العام في الداخل، والمدافعة عن سياج الأمة في الخارج، وأيضًا القيام بالأعمال التي تعود منفعتها على الجميع.

بحسب هذا الشرط يخضع الفرد إلى ما تقرره عليه من الأعمال، والأموال أما إذا أرادت الحكومة أو أي فرد من الناس أن يدخل في عمل من أعماله، أو شأن من شئونه الخاصة، فإنه يشعر بثقل الضغط عليه، ويجد في نفسه ألم الظلم. ولذلك سببان: الأول: أن رأي الحاكم إن طابق هوى شخص فقد يخالف أهواء الأغلب؛ لأن الأمزجة مختلفة، والغرائز متباينة، والأذواق متفاوتة على حسب الأشخاص، والأعمار، والأزمان، والأمكنة، فوضع قاعدة واحدة لجميع الأعمال الخاصة بكل فرد لا يسهل على الطبائع البشرية قبوله، والثاني: ما دلت عليه التجارب من أن تدخل الحاكم في الشئون الخاصة للأفراد يضعف من قواهم ويحرمها القدرة على تأدية وظائفها، ويورث النفوس الخمود والعجز عن العمل، والاتكال على الغير، وهو وإن أشعر بعض النفوس لذة الكسل، والخلود إلى الراحة لكنه يعود عليها بالخسة، وشقاء المعيشة.

فالحرية هي قاعدة ترقي النوع الإنساني ومعراجه إلى السعادة ولذلك عدتها الأمم التي أدركت سر النجاح من أنفس حقوق الإنسان. ومن المعلوم أن المقصود من الحرية هنا هو استقلال الإنسان في فكره وإرادته وعمله متى كان واقفًا عند حدود الشرائع محافظًا على الآداب وعدم خضوعه بعد ذلك في شيء لإرادة غيره اللهم إلا في أحوال مستثناة كالجنون والطفولية حتى بالنسبة للأطفال رأى علماء التربية الصحية أن الضغط على الأطفال مميت لعزيمتهم ورجحوا أن يترك الطفل يتصرف في نفسه بحريته وإنما على والديه إرشاده ونصحه، فهذه الحرية على ما بها من سعة يجب أن تكون أساسًا لتربية نسائنا".

قاسم أمين

(٩)

الديمقراطيــة

بقلم/ مي زيادة

لم يصدر للكاتبة مي زيادة غير اثني عشر كتابًا بينها كتاب واحد عن المذاهب الـسياسية عنوانه "المساواة" تناولت فيه القضية الاجتماعية في تطورها الدائم منذ بداية تكــوين الــشعوب، والثــورات، والأرســتقراطية، والعبوديــة، والاشــتراكية الــسلمية، والاشــتراكية الثوريــة، والفوضوية والعدمية، وغيرها.

وبين فصول هذا الكتاب الذي صدر في ١٩٢٥ فصل عن الديمقراطية تعرض فيــه مــي زيادة لتاريخها وتطورها في بعض الثقافات والحضارات.

والمساواة عند مي كما جاءت في وثيقة حقوق الإنسان التـي أعلنتهـا الثـورة الفرنـسية (١٧٨٩) هي المساواة بين البشر في الحقوق العامة وفي فرص الترقـي إلـى كافـة المراتـب دون إلغاء للتفاوت الاجتماعي، أو لتعدد المرادف لدى مي لظواهر الطبيعة الثابتة.

ذلك أن مفهومها للعدالة لا يختلف عن مفهوم أفلاطون في كتابه "الجمهورية" حيـث تبقـى الطبقات على حالها الذي ورثته من الماضي، وتقوم بتوريثه في المستقبل. وهذا المفهـوم ينبـع من رؤيته لحكومة الحكماء أو العارفين، وهي بالطبع حكومـة غيـر ديمقراطيـة بـالمعنى أو المفهوم الحديث.

ومع هذا فإن مي تذكر في موضع آخر من كتابها "المساواة" أن تغييـر هـذه الأوضـاع الثابتة يكون بالمعرفة والتعليم وإنماء المواهب المنبهة للأطماع العامة، وإثـارة النفـوس علـى التقاليد الموروثة.

وهذا الرأي نفسه الذي يرى أن الشعوب الجاهلة لا تصلح لممارسة الديمقراطية قـال بـه جون ستيورات مل، وقال فولتير في سياق مشابه إن تنازل المرء عـن حريتـه يتنـافى مـع طبيعته الإنسانية.

وكانت مصر قد أنشأت النظام النيابي في ١٩٢٤، فـي العـام التـالي لـصدور دسـتور ١٩٢٣،إلا أن النظام النيابي فشل بسبب الاسـتبداد الملكـي مـن جهـة، وبـسبب الـسيطرة الاستعمارية من جهة مقابلة. وتعطل العمل بالدستور في هـذا التـاريخ ثـلاث مـرات، فـي ١٩٢٥، وفي١٩٢٧، وفي ١٩٣١ حتى ١٩٣٦. أما أحزاب الأقلية، ومعها الباشـوات، فكانـت أدوات التحالف بين الجهتين.

ومي زيادة (١٨٨٥– ١٩٤١) أديبة الشرق ونابغته، وألمع كاتباته في العـصر الحـديث، فضلاً على أنها صاحبة أشهر صالون أدبي في مصر. عرفها أصـحاب الـصحف والمجـلات بثقافتها العريضة، وبكتاباتها المتنوعة في الأدب والفن والشعر والتاريخ والاجتمـاع والفلـسفة بمثل ما عرفت بعلاقاتها بأدباء عصرها، وبما تبادلت معهم مـن رسـائل خاصـة: فكريـة، وعاطفية،وكان في مقدمتهم جبران خليل جبران، عباس محمود العقاد، أحمـد لطفـي الـسيد، أمين الجميل، طه حسين، خليل مطران، أمين الريحاني، وغيـرهم مـن مختلـف الجنـسيات، والأعمار.

أما أسلوبها فأسلوب منسق يتسم بالدقة، ويتميز بالوضوح.

وليس من السهل حصر ما شغل حياة مي وفكره، ولكن قارئ أدبها لا يخطئ اهتمامها بالتمدن، وحرية المرأة والعدالة والوطنية والإخاء والنهضة وتقريب الشرق من الغرب والدفاع عن الحقوق الطبيعية للإنسان دفاعها عن التطور كناموس الكون.

ولو أننا اقتربنا أكثر من كتاباتها ستجد أنها تصف الفقر بأنه مرض وخمول وعبودية، وبأن الثورات ضرورية لجرف النظم البائدة، وتجديد القوى وقد تمنت للأمة العربية من المحيط إلى الخليج أن تتحرر من الاستعمار وتتمتع بالاستقلال والسيادة الكاملة وتستعيد مجدها العربي القديم.

ويذكر بعض الذين أرخوا لمي اهتمامها بالترجمة، إذ كانت تقرأ بعدة لغات أجنبية لا بلغة واحدة أو بلغتين.

وقبل مرضها ومعاناتها الأخيرة قد بدأت ترجمة كتاب "نقد العقل الصافي" للفيلسوف الألماني كنت. غير أن ما أنجزته من هذه الترجمة ضاع مع ما ضاع من أوراقها ومكتبتها.

وعلى الرغم من كثرة ما كتب عن مي في حياتها وبعد رحيلها، فلم يرد في هذه الكتابات شيء -إلا في إشارات خاطفة- عن "المحنة الأليمة" التي تعرضت لها في السنوات الأخيرة من عمرها بعد أن زارت بابا روما وهاجمت في غرفة الانتظار الملحقة بمكتبه في الفاتيكان ديكاتورية موسيليني قائلة: "إن الفاشية الجديدة في الدولة الإيطالية التي وعد الدوتشي بأن يعيد لها مجد الدولة الرومانية القديمة، إنما تطلب المسيح لصلبه من جديد".

وعندما سُئلت مي: "أي مسيح تقصدين سيعاد صلبه ؟" أجابت على الفور بلا تردد: الحرية والديمقراطية والارتباط بالحرية والديمقراطية لا يحتاج إلى بيان، لأنه لا حرية بدون ديمقراطية، ولا ديمقراطية بدون حرية، وإن كنا نستطيع أن نضيف ضي ضوء معارفنا المعاصرة أنه لا حرية ولا ديمقراطية بلا أمن اقتصادي.

وعند هذا الحد من المناقشة مع مي قرروا التخلص منها بعد أن نقل ما تفوهت به إلى أسماع الدوتشي نفسه، وفي صباح اليوم التالي غادرت مي إيطاليا قبل أن تخطر في منتزهاتها، أو تطالع معالمها الفاتنة.

عادت مي إلى مصر ومشاعر الخوف تنتابها من ملاحقة الإيطاليين لها، كمذنبة أخلت بنظام الحكم التسلطي في إيطاليا الذي اعتلاه رجال الحزب الفاشي، وأصحاب القمصان السوداء منذ عام ١٩٢٢! ولزمت بيتها في القاهرة في المبنى المجاور لمبنى الأهرام القديم،

وامتنعت عن مقابلة الزوار خشية أن يكون بينهم من يقتلها، ووضعت رسائلها تحت المراقبة.

وكان ابن عم مي "يوسف زيادة" هو الأداة الطيعة التي اتخذت لهذا الغرض كل أساليب الإكراه البدني، والنفسي باتفاق سري، وتدبير محكم مع الحكومة المصرية في القاهرة، ومع قنصليتها في بيروت في فترة من فترات عدم الاستقرار السياسي، وغياب رعاية حقوق الأفراد، وذلك باتهام مي بالاضطراب العقلي، أو الجنون، والحجر عليها، بينما كانت مي كما وصفها كل من التقى بها في هذه المحنة في غاية صفاء الذهن، وسلامة العقل والمنطق، وليست بحاجة إلى وصاية أحد. ومع الحجر عليها وسلب إرادتها استولوا على مالها، ونهبوا بيتها، وبددوا كل مقتنياتها، وأشيائها الخاصة، وانتهكوا حرمة جسدها في مستشفى العصفورية التي زجت فيها في لبنان، كأسيرة وهي عاجزة عن الدفاع عن نفسها، حتى انهارت نفسيتها وصحتها، وبدت لمن يراها عجوز طاعنة في السن بينما كانت دون الخمسين.

ولولا الجهود التي بذلها أمين الريحاني مع عدد من أصدقائها المخلصين لما أُطلق سراحها ولما استعادت حريتها، وإن لم يحدث هذا إلا بعد أن قطع وتر الرامي، وفوات الأوان.

وكتابات مي تنبع من فكر حر مستقل يرى كل شيء في سياقه الموضوعي، وفي أبعاده التاريخية.

ويمكن القول إن انتباه مي لذاتها كان مدخلها لفهم العالم، أو أنها كانت تقرأ هذا العالم في ذاتها، وسكينة نفسها، وكانت على يقين بأن ما يشتاقه المرء في حياته لابد أن يدركه إن عاجلاً أو آجلاً.

وفيما يلي نص ما كتبته مي عن الديمقراطية في هذا التاريخ المبكر من عمر النهضة الحديثة في مصر.

النص

"استعرض ما شئت من فصول التاريخ الطبيعي تجد بين الحيوان والحيوان مصارعة مطردة، وبين النبات، والنبات مقاتلة سرية وعلنية بلا تباطؤ ولا مهادنة. ومثلها في تاريخ علم طبقات الأرض: فهنا الصخور والمعادن تتزايد وتتناقص، وهناك تراجعت الأمواج في

محيطها، فاستحالت أرضًا غارت تحت تقلب الأواذي مدينة آهلة. ومثلها في تاريخ الفلك حيث تتكون عوالم وتزول عوالم. وليس التاريخ البشري ليختلف عن تلك التواريخ. غير أن الإنسان يمتاز على سائر الكائنات بالعقل والغريزة الاجتماعية، فهو يطبع كل ما يقتحم من خطر، ويشهر من حرب، ويركب من هول بطابع هاتين الميزتين.

ولما كان تنازع القوى الطبيعية ينتهي دومًا بصعود الغالب، وهبوط المغلوب كانت نظم الإنسان ومبادئه، وأحزابه في ارتفاع، وانخفاض.

لم يمتد زعماء الإصلاح إلى أنظمة سياسية غير الثلاثة التي ذكرها أرسطو، وهي: الملكية أو حكومة الفرد، والأرستقراطية، أو حكومة الأماثل، والديمقراطية أو، حكومة الشعب، ولئن دانت المدنية المتأخرة بالديمقراطية، فإن جل المدنيات المتقدمة – إن لم يكن كلها– نما وترعرع، ثم توارى في حضن الملكية. ألأن الشعب الرازخ تحت أثقال العبودية كان في غيابات جهله مدفونًا ؟ هل لأن تلك المدنيات الشرقية، وشعوب المنطقة الحارة أقرب إلى الملكية؛ لميلهم إلى عدم التفكر، وتثاقلهم عن حمل المسئولية كما يزعم المؤرخون؟ أم هل لأن الأمة في دورها الابتدائي تحتاج إلى سيد احتياج الطفل، والقاصر إلى معلم، ومرشد ؟ ليس البت بالأمر الميسور. وإنما ما يتحتم البت فيه بعد نظرة سريعة في المدنيات البعيدة هو أن تلك الشعوب لم تكن عقيمة في ظل الملكية بل أنتجت ما لا تزال تستفيد منه حتى في هذه العصور– عصر الإبداع المتواصل.

فمدينة مصر العظيمة تكونت في عهد ست وعشرين أسرة مالكة يوم كان فرعون سيدًا مطلقًا يسن القوانين، وينفذها، ويسهر على الراحة والأمن، ويسعى في تنظيم البلاد وتجميلها، وإليه مرجع الأمور الدينية، والمدنية جميعًا، فأسفرت تلك الحضارة السحيقة عما ما زلنا نعجب به ونستوحيه من بدائع هندسية، وفنون إدارية، وفلسفة روحانية.

أما الحضارة الكلدانية الأشورية فكانت عظيمة في هندستها عظمتها في علمها؛ لأنها مع تلك الأسوار الضخمة، والأبنية الفخمة، والحدائق المعلقة المحسوبة من العجائب السبع في القدم جاءت بفنون الحرب وما يتبعها من تدريب الجيوش وحفر الخنادق، واختراع مركبات الهجوم، والدفاع وأساليب التدمير النظامي، وإعدام الأسرى، ونقل المعدات والأسلحة هذا من جهة، وكانت عاكفة من جهة أخرى على التمرين العقلي، والبحث الفكري، فوضعت القواعد لعلوم الحساب والفلك، وأوجدت المكاييل، والمقاييس، والموازيين الأولى، وميزت بين السيارات والثوابت، وأحصت كسوفات الشمس وخسوفات القمر، وعينت دائرة

البروج مسمية كلاً من علاماتها باسمها، ووقتت أجزاء السنة، واخترعت الساعة الشمسية، وهي التي وضعت أصول التنجيم، وكشف طوالع السعد، والنحس، وتركيب التعازيم والتعاويذ والطلاسم والتمائم، والحمائل وعقاقير الغرام.

أما اليهود فمعروف مجدهم الحربي في عهد داود ومجدهم التجاري في عهد سليمان فضلاً عن أنهم حبوا العالم بكتاب التوراة الجليل.

وأحدث الفينيقيون فن سلك الأبحر وما يجر إليه من استعمار وتجارة دولية، وصناعة تمد تلك التجارة، فأنشئوا المصارف في الأنحاء المختلفة، وأذاعوا مع مدنيتهم مدنية كل بلاد يرودونها، ونشروا مصنوعاتهم الأبجدية التي اختزلوها من الهيروغليفية وأساليب المعاملة المالية والاقتصادية وعلم مسك الدفاتر.

ولما قام الفرس يبسطون شوكتهم على العالم الشرقي ويخضعون الشعوب المغلوبة لصولجان ملكهم اقتبسوا عن الأقوام زبدة حضاراتهم فجمعوا بين الإدارة المصرية والهندسة الأشورية والعلوم الكلدانية والبحرية الفينيقية متوسعين في التصرف والتكييف ليطبعوا تلك المدنية المختلطة بطابع فارسي. وقد بدأ بهم تأثير الآريين – وهم من أصل آري- في التاريخ المعروف. وأخص ما جاءوا به حكمة زرادشت القائلة بحرب بين عنصر الخير أرمزد وعنصر الشر أريهمان – حرب تبقى إلى منتهى الزمن حيث يتغلب عنصر الخير، فيعم النور والحقيقة.

كذلك في الشرق الأقصى، كالصين مثلاً حيث شيد السور الأكبر قبل المسيح بأربعة قرون وحفرت الترعة الكبرى في القرن التالي مما يدل على تقدم الهندسة. وقد عرف أبناء مملكة "ابن السماء" علومًا وفنوناً جمة، كالكتابة ومباديء علم الهيئة، واخترعوا الحك (البوصلة) والمطبعة والبارود وتعالت جدران معابدهم في الفضاء، وكست الحرائر النفيسة الرجال والنساء وشربوا الشاي في فناجين الصيني الثمين أيام كان الغرب في همجية قصوى.

وإذا أخذنا ببعض ما وصل إلينا من كونفوشيس المدعو "تشو- كنج" علمنا أن مبادئهم الأخلاقية من عبادة الآلهة وحب العائلة واحترام الموتى.. إلخ. لا تقل جمالاً عن أسمى المباديء المعروفة لدينا.

وقد تأثرت اليابان في القرن الرابع ق.م بمدنيتي الصين والهند كما تأثرت أوربا فيما بعد بمدنية اليونان واللاتين. وبعد كفاح عنيف بين الموالي والأشراف يشبه كفاح الأرستقراطية والملكية في القرون الوسطى، اعتنق ذلك الشعب الشرقي المتولد مدنية الغرب الحديثة بأكملها وصار وهو القزم في عالم القياس يخطو خطوات جبارة في عالم التقدم والرقي.

كذلك كانت الملكية حسنة العائدة في القرون الوسطى مع شارلمان. وإذا ماشيناها إلى أيامنا مع بسمارك – وهو أكثر ملكية من الملك كما يقولون – ومع الإمبراطور غليوم الثاني وجدنا أن ألمانيا في عهد هذه القيصرية الحربية المطلقة جرت خلال نصف قرن شوطاً أجفلت له الدول قاطبة.

على أن بقع الظلام الواسعة تحاذي خيوط النور في تاريخ هاتيك المدنيات التي لم تكن تحسب لحياة الأفراد حسابًا وإنما خلدت بعدها أسماء أشخاص اشتروا عظمتهم بدماء الجماعات وجثث العبيد.

ثم حصحص بصيص الكرامة الإنسانية في بلاد اليونان التي تناولت قبس الحضارة من يد الفرس بعد تغلب ملتيادس على داريوس في مرج ماراثون وأغرق ثمستوكليس أسطول العجم في خليج سلامين، فأنشأ اليونان يكررون أصول تلك الحضارة وينقونها ويرتبونها ليجعلوها ترضي الذوق منهم والعقل وهم الفنانون والفلاسفة قبل كل شيء فحبوا وطنهم في قرنين اثنين بصيغ جديدة في القانون والعلم والفن والفلسفة. وهناك أخذ الفرد يعرف حقوقه وواجباته. هناك أشرق فجر الديمقراطية ولم تكن الحروب المتتابعة لتظلمه ولا زحف الرومان وظفرهم ليلاشيه، بل ظلت أثينا المغلوبة مهذبة العالم.

لم تقم في روما حكومة ديمقراطية محضة، ويرى بوليبيس المؤرخ اليوناني أن النظام الروماني كان مزيجًا بديعًا من الملكية والأرستقراطية والديمقراطية. غير أن العنصر الديمقراطي كان كبير النفوذ راجح الشوكة بعد أن صارع الطبقات العليا فتساوت جميع المراتب في الخضوع لسيد واحد هو قيصر، وكما كان العالم القديم شديد الإعجاب ببسالة الجيوش الرومانية كذلك كان الإعجاب بالوحدة الرومانية من الشدة بحيث بقيت تلك الوحدة مثلاً أعلى تنشده الملوك في العصور التالية فأقام شارلمان دولته على منوالها وطمع نابليون في إعادتها إلى الوجود بعد كر العصور.

شطرت دولة الرومان في آخر القرن الرابع للمسيح شطرين: إمبراطورية الغرب، وعاصمتها روما، وإمبراطورية الشرق وعاصمتها بيزنطة (الآستانة اليوم). ولم يطل حتى تدفقت الشعوب الآسيوية واشتركت مع شعوب زحفت من أوربا الشرقية والمتوسطة، فتبارى المغول والسلاف والجرمان في الإغارة على روما واكتساحها وإيساعها تخريبًا وتدميرًا زمنًا يناهز قرنًا وطفقوا بعدئذ يقبسون عادات الأمم المغلوبة وقوانينها، فألفوا منها نظامًا قام عليه فيما بعد التشريع الإقطاعي.

وتجاذبت السياسة في القرون الوسطى نزعتان: الوحدة الدولية أو المركزية، والتخصص القومي أو اللامركزية فمن قائل بإخضاع الشعوب وتوحيد قيادتها كالإمبراطورية الرومانية، ومن قائل بتوزيع القيادة وإطلاق كل أمة تنظر في أمورها وتنمي مدنيتها وفقًا لمطالبها القومية وممكناتها الطبيعية. فتغلبت النزعة الأولى بصيرورة شارلمان إمبراطورًا على الغرب وهو الذي عهد إلى الإشراف بإدارة المقاطعات تحت مراقبة مفتشين اختصاصيين – على أن يكون إليه مرجع الأحكام جميعًا حتى في الأمور الدينية، وسادت بعد ذلك النزعة الأخرى يوم تقاسم الدولة أحفاده الثلاثة في معاهدة فردون (في منتصف القرن التاسع) التي أوجدت كلاً من ممالك فرنسا، وألمانيا، وإيطاليا ذات كيان سياسي مستقل، ثم تناولها النظام الإقطاعي في القرن العاشر فظلت إلى القرن الثاني عشر دويلات وإمارات ودويقات وكونتيات لا عداد لها وبين صاحب الأرض والرقيق تبادل حقوق وواجبات تتنوع بتنوع الأمزجة الشخصية والعادات المحلية، والمرجع النهائي إلى الملك الذي لم تقم فوق إرادته غير إرادة الله.

وكان حجر الزاوية في صرح تحرير الأمم الحديثة تلك البراءة الملكية التي نالها الإنجليز من ملكهم في مطلع القرن الثالث عشر وقد منحتهم مباديء الحرية الدستورية التي ستتكيف الأحوال منذ الآن فصاعدًا لتنشرها في جميع أقطار الغرب. من تلك الأحوال أن البرابرة عادوا إلى التفجر من مجاهلهم كما فعلوا منذ عشرة قرون فتدفقت سيولهم على الشرق والغرب واكتسح التتر فيما اكتسحوا الدولة البيزنطية تلك الدولة التي لجأ إليها أسمى عناصر الدولة الرومانية المقهورة وأجملها. ومن هذه الكارثة العالمية الكبرى ومن اختلاط الشعوب وامتزاج المدنيات تكونت حضارة جديدة ازدهرت على الأطلال والأنقاض كما تنبت الأزهار في ميادين القتال وعند زوايا القبور ذلك أن البيزنطيين عادوا بكنوزهم الفكرية

والفنية إلى إيطاليا فألقوا فيها شرارة ما لبثت أن شبت نارًا وامتد منها اللهب في أنحاء الغرب فخلقت فيه حياة جديدة وروحًا جديدة – وذلك هو عهد الانبعاث أو النهضة.

انتعشت الفنون والآداب واستنارت الأفكار وتقدمت العلوم واكتشف كولمبس القارة الأمريكية فأدركت العقول من العالم صورة غير التي رسخت فيها والتفت الناس إلى كرامة الفرد وأهليته وأخذ الاجتماع الحديث يتمخض بمباديء تنافي الاجتماع القديم وشفعت هذه وغيرها من عناصر "النهضة" بثورة دينية بدأت في ألمانيا بزعامة لوثر. وكانت هذه الثورة ابنة النهضة الفكرية وحليفتها إلا أنهما افترقا بعد حين، وتسرب الإصلاح الديني إلى حيث لم تصل النهضة الفكرية، فكثر أتباعه في ألمانيا وسويسرا وفرنسا واسكتلندا وانجلترا. ولئن أنتج معارك دموية فظيعة فقد ساعد في تحرير الفكر لأنه أطلقه من القيود الدهرية وأظهر إمكان النقد للفلسفة الدينية فتمت بذلك قيمة الإيمان نفسه، لأن إيمانًا يمتن ويرسخ بعد الإمتحان بمحك النقد العلمي خير من إيمان يقوم على الجهل والوهم والتسليم واختراع المطبعة يسر إذاعة الآراء بين أهل البلد الواحد وشعوب البلاد الأخرى.

وبينما نظام الإقطاع يسود ألمانيا وغيرها من بلاد الغرب، وبطرس الأكبر وخليفته كاترينا العظيمة يحولان الروسيا من مملكة شرقية إلى إمبراطورية ذات صبغة غربية – إذا بسويسرا عاكفة على تحسين نظامها الجمهوري الذي ساعدها بعدئذ نابليون على التمتع به في أكمل حالاته، وإذا بإنجلترا تعدل دستورها وتخطو به خطوة جديدة في ربوع الحرية فلم تنجح في ثورة ١٦٤٨ ولكنها نجحت سنة ١٦٨٨ دون هدر قطرة دم واحدة.

وانتهت المناقشات السياسية مع زعم الملكية بتناول حقوقها الألوهية وتفرغت الحكومة للشؤون الخارجية فأقامت هذه الإمبراطورية التي لا مثيل لها في التاريخ المبثوث. وسارت في طليعة دول تنيرها بقبس دستورها. ومضى الفلاسفة والمصلحون يستقون من منهل حريتها. وإذا بفرنسا تفوز بالوحدة الوطنية في عهد لويس الرابع عشر. إلا أن الأهالي كانوا في استياء من انقسام الأمة إلى ثلاثة أقسام، قسم الاكليروس وقسم الأشراف وقسم غير الأشراف. في استياء لأن هناك جماعة تتمتع بجميع الامتيازات ولا تحمل مسئولية بينما جماعة أخرى ترهقها المسئولية ويضعفها الكدح المتتابع وتثقل كاهلها الضرائب. وليس يتساوى الجماعتان في غير الرضوخ لإرادة الملك.

لم تطل الحال. بل انبثق فجر آراء جديدة في التساهل والمساواة بفضل الفلاسفة والاقتصاديين، والانسكلوبيديين، وظلت هذه الآراء كالشرارة تدنو من بارود السخط العام

الذي دوى قاصفاً في الثورة الفرنسية، فأعلنت "حقوق الإنسان" لإزالة ما بين البشر من حدود وفروق. أو تقررت سراية القانون عليهم جميعًا من غير ماجور أو تحيز، ولهم أن يقلدوا وظائف الحكم والتشريع والقضاء وفقًا للكفاءة منهم والمقدرة. فإذا صح أن فرنسا درست الحرية على إنجلترا فإنها مع أمريكا اشبعت العالم بفكرة الحرية فتبعت الدول آثارها تدريجًا. لأن الديمقراطية وكل نظام آخر يتغير بتغيير طبيعة بلاد ينفذ فيها. ولقد جاهد الغرب حتى أنه بعد إعدام قيصر روسيا وانهيار عرش ألمانيا والنمسا لم يبق في أنحاءه ملكية مطلقة واحدة وأن الديمقراطية عمت العالم المتمدن، وإن لم تكن البلاد جمهورية كأمريكا فهي ممالك دستورية كإيطاليا وأسبانيا... إلخ ولا يعلم إلا الله ما يختفي وراء تلك العروش المترنحة من دسائس البلشفية وقنابل الفوضية ومدمرات الشيوعية.

فإذا كانت الديمقراطية هي حكم الشعب وتسوية الحقوق والواجبات بين أفراده فلا مناص مما يحمل الجماعة على المطالبة بهذه التسوية وذاك الحكم فأي محرك يا ترى بعث على إلغاء الملكية والأرستقراطية وإحلال الدساتير الديمقراطية محلها ؟ نعم إن بين القوى الإنسانية ترابطًا منسيًا وائتلافاً تامًا بحيث أن التيقظ أبدًا في قوة لا يلبث أن يمتد فيتناول القوى جميعًا، بل إن هذا لا ينفي أن لكل حركة باعثة رئيسيًا تتفرع منه بواعث جمة. ففي الماضي كان الجيش اليوناني يتألف من الأشراف الذين لم يكونوا ينازلون العدو إلا على الخيل أو في المركبات وقد لاحظ أرسطو أن جيشًا يرجح فيه الفرسان لجيش حكومة أرستقراطية. ولكن الحروب المتزايدة في الداخل والخارج ثلمت صفوف الفرسان إزاء مهاجم عتي. فأرغم الأشراف على تعزيز الجيش بفيالق المشاة من الشعب وإمدادها بالسلاح والمعدات وتدريبها على القتال والدفاع فشعر هؤلاء بضرورتهم لحفظ كيان الوطن وانبروا يبثون في البلاد الثورة والشقاق حتى ظفروا بالمساواة المدنية والسياسية. كذلك في روما التي لم يكن لها من شاغل سوى الفتح والاستعمار وأشرافها يربأون بأنفسهم عن التجارة والصناعة والفلاحة وغيرها مما أقبل عليه الشعب فأصبح صاحب الثورة وترامى أطراف الإمبراطورية واحتياجها الشديد إلى زيادة جيوشها البرية والبحرية أوجب ضم الشعب إلى صفوف الفاتحين والمحاربين ومنحه من الامتيازات ما لم يطل أن تمتعت به الأمة جميعًا فصار لها مجلس نيابي يتكلم بصورتها وانقسمت الإمبراطورية إلى حزبين: حزب الأشراف وحزب الشعب كما يوجد في عصرنا الرأسماليون والعمال. فكان إن استأثر مجلس الأشراف برأي امتنع مجلس الشعب عن التصويت ورفض مساعدته لتتميم الأعمال. وفي ذلك صورة للإضراب في هذا العصر. ولم يوفق بين الحزبين إلا بعد قرن ونصف قرن إذ تنازل

الأشراف عن الامتيازات السياسية أولاً والدينية بالتالي – لأن الوظائف الدينية كانت سياسية أيضًا.

اشتراك الشعب في الحرب هو إذن مصدر الديمقراطية القديمة. وأما الحديثة فمصدرها اثنان متلازمان هما: أولاً: الاختراعات الآلية والاكتشافات العلمية. وثانيًا: تعميم المعرفة وسهولة التعليم، ففطن الذين كانوا بالأمس يذعنون غير متذمرين وربما مسرورين شاكرين – إلى أهمية عملهم في هذه الأساطيل التي تمخر البحار وتدني ما شسع من الأمصار وتلك السكك الحديدية التي تشق الأطوار وتطوي القفار وتطوق الكرة بنطاق مكين وهاتيك الآلات البخارية والكهربائية والهوائية التي تفيض على العالم النضار وما يمثله من ثروة وتحبو الناس بأسباب الرغد والهناء. وبينما الثروات الباهظة تقيم السدود بينها وبين الفقر المدقع، إذا بالمعرفة تزيل الفروق وتقرب بين الطبقات فتنبهت الأطماع العامة وأحدثت في النفوس غليانًا أثارها على التقاليد الموروثة فنادى الجمهور بالديمقراطية مطالبة في بندين جوهريين أحدهما سياسي والآخر اجتماعي وهما: أن الديمقراطية قائمة على أكثرية العدد الذي يستمد منها القانون قوته وأنها تقضي بحذف الفروق الاجتماعية أو على الأقل بتحويلها إلى أقلها ليتمكن جميع الأفراد من إنماء مواهبهم وإظهارها بلا ضغط أو مقاومة.

ولقد لمست موجة الديمقراطية شواطيء الشرق الأدنى وأول من هتف بها في مصر لطفي بك السيد يوم كان بعضهم يطلقون عليه مزاحًا لقب "الفيلسوف الديمقراطي". ولم تقف المسألة عند حد المزاح بل هو لاقى من اعتناق الأفكار الحديثة مصائب واحتمل سخافات منها أنه يوم كان مرشحًا لعضوية الجمعية التشريعية سنة ١٩١٤ حاربه أحد مزاحميه بما لو فهمه القوم لكان للطفي بك لا لخصمه حجة. قال الخصم: "يبقى نائب عنا إزاي ؟ دا راجل ديمقراطي ! " فأرعبت الناخبين هذه الكلمة الأعجمية وأولوا معناها بأسوأ ما يتوهمون. بيد أن التغير ناموس الكون ولم تمضِ خمسة أعوام حتى صار لمصر الفتاة حزب يدعى "الحزب الديمقراطي المصري" تنتسب إليه فئة من أرقى الشبان المتعلمين في أوربا، العائدين من مدارسها العالية بمعتبر الشهادات ومحترم الألقاب وهنا الوقائع التاريخية تقضي بالاعتراف أن اسم الديمقراطية جديد في هذه البلاد ولكن معناها غير جديد.

إن الإسلام كان أبدًا ديمقراطي المبادىء ديمقراطي الأساليب. وهل من ديمقراطية أتم من أن نرى الملوك يتخذون لهم من الجواري زوجات شرعيات ويرفعونهن إلى مراتب الملكات ؟ أو هل من ديمقراطية أوفى من أن يخرج من الطبقة الدنيا قوم يرتفعون بكفاءتهم

الشخصية ورجاحة عقولهم فيحملون أعظم الألقاب ويقلدون أجل المناصب ؟ ولكن على مقربة من هذا التساهل والإنصاف تقوم أرستقراطية مزدوجة؛ لأن موقف الأجير المصري إزاء صاحب الأرض يكاد يكون – فضلاً عن موقف العامل العصري إزاء الممول – موقف الرقيق إزاء الشريف في نظام الإقطاع وكانت الحال على ذلك في سوريا وفلسطين حتى الحرب العظمى. أما في لبنان فالديمقراطية نافذة منذ أن تحول النظام الأساسي في سنة الستين.

وليس هو الإسلام وحده وإنما قالت بالمساواة قبله البوذية والنصرانية. على أن مؤسسي هذه الأديان جاءوا باستثناء واستدراك. إذا ذكر بوذا التناسخ وإن من البشر من هم (بذلك التناسخ) أكبر سناً وأعظم فضلاً وأوفر طهرًا. وقال السيد المسيح: "المدعوون كثيرون والمختارون قليلون".

وجاهر النبي العربي بأن الله يهدي من يشاء. وكيف لا يرى هؤلاء المشرفون على أسرار النفوس، فروق البشرية تفصل بين هؤلاء الذين تجمعهم جامعة الروح العليا ؟ فجاءت السياسة تؤيد ما لم تفلح في توطيده الأديان، ولا فازت بتثبيته حضارة اليونان والرومان.

وأما الفرق بين الماضي والحاضر فهو أن الديمقراطية القديمة قامت على العبودية فظلت الطبقة السفلى مسخرة للأعمال الدنيا والخدمة لتتفرغ الطبقات العليا للحكم والقضاء. كان الفرد ينتمي أبدًا إلى سيد أو قبيلة أو عشيرة (على ما نرى اليوم من أهل البادية وسكان الريف) فيفاخر بقوله: "نحن" كأن لا رأي له ولا قيمة في ذاته منفصلاً عن جماعته. على نقيض هذا العصر وفخر الفرد فيه أن يقول "أنا" وأن يكون قيمًا في نفسه مجردًا عن أي أحد، وأيًا كان حسبه ونسبه. الفرد اليوم يقوم مقام المجموع وليست نقابات العمال وشركات التعاون لتثبت غير ذلك. الواحد للكل، نعم ولكن على شريطة أن يكون الكل للواحد وهي ميزة تفرد بها هذا العصر ولم تعهد من قبل ولئن قبلناها من غير دهشة فلأننا نحياها. أما مؤرخو المستقبل فسيتخذونها مخور أبحاثهم ويرون فيها ما لابد أن تكونه: فاتحة عهد جديد.

وبعد كل هذه الحرية وكل هذا التقدم ترى هل حصل الفرد على السعادة المنشودة وهل تم للمجموع السلام والهناء ؟ هل جاءت الديمقراطية بكل ما ينتظر منها ؟.

هناك ميزة تلازم "الفردية" العصرية وهي طلب التوسع والاستعباد على الطرز الحديث. مفهوم أن الأمم الكبيرة تقول برغبتها في إنهاض الأمم الصغيرة من جهلها

وخمولها، وتسييرها وإياها جنبًا إلى جنب في موكب الحضارة العظيم. ولكنه مفهوم أيضًا أن هذا القول أسلوب من أساليب البيان السياسي، وأن تلك الأمم لا خلاص لها مع هذا التزاحم الدولي والأزمات الاقتصادية في غير استغلال المستعمرات وتصريف تجارتها فيها وما استعدت ألمانيا نصف قرن وفاجأت –أو زعموا أنها فاجأت– أوروبا بالحرب الضروس إلا توصلا إلى انتزاع ما يمكن انتزاعه من عدو حسبت اندحاره أمرًا واقعًا، ولكن ألمانيا هي التي اندحرت ولو إلى حين. والشعوب المرجو استغلالها واستنتاج أراضيها بدأت تتحرك وتأبى أن تستعمر وتستغل دع عنك الخطر الأصفر الذي اكتسح الغرب مرتين في مطلع القرون الوسطى وفي آخرها، وطالما تخوفته أوروبا قبل الحرب الكبرى وما زالت تخشى منه إغارة جديدة تجيء أشد هولاً وأفتك بطشًا.

هذه مظاهر الديمقراطية في الخارج وما حال تلك الحكومات في داخلها ؟ أي صنوف المساواة يسري بين مراتبها الاجتماعية وبين أفرادها ؟ أزالت الفروق من بينها ولم يعد فيها صغير أو حقير ؟ يخيل إلينا أن أقرب الأمم إلى الديمقراطية هي الأمة الأمريكية لقلة ما وراءها من التقاليد فهل حالت المساواة دون ما يقابل بين البيض والسود من ازورار واحتقار؟ هل حالت الحرية والمساواة دون هدر الدماء، والتشنيع والتفاضل ؟ إن تلك القدر الهائلة التي تغلي فيها عناصر الدنيا ما زال يؤبه فيها الفروق الجنسية والثروة والذكاء والعلم والتربية. ما زال يؤبه لتلك الفروق بالفعل وإن نفيت بالقول بل ما زالت الانتقادات تملأ صحفهم وتعدد الأحزاب يقسم مجالسهم وقرب ثروتهم القارونية نرى العوز الأقصى والحرمان الوجيع. فإذا كانت الديمقراطية الدواء الناجع فما هذا الذي نسمعه من صخب الشكاية والتهديد ؟ ما هذه البراكين الفائرة ضمن أنظمة المساواة التي سنت بدماء الأنام ؟ وما بال موقف العمال إزاء أصحاب الأموال يشبه موقف الشعب إزاء الأرستقراطية في القرن الماضي ؟.

سئل صولون الشاعر اليوناني يوم وضع أسس الديمقراطية: "أتظن أنك أعطيت أهل أثينا أحسن نظام ممكن ؟ فأجاب بل أعطيتهم أحسن نظام يوافقهم" وقيل: إنه لم يكن يطمع في نفوذ نظامه أكثر من مائة عام. وقال آخرون بل كان يتوقع تغييره بعد عشرة أعوام. ويحسب صولون من حكماء اليونان السبعة فلا عجب إذ هو لم يثق في دوام القانون؛ لأنه يعلم وهو الحكيم أن طبيعة الإنسان فردًا كان أو جماعة متبدلة متحولة متكيفة مع الأحوال، وأن القوانين توضع للأفراد وليست الأفراد بموضوعة للقوانين.

وإزاء حركات الدول في داخلها وفي خارجها إزاء حرب الأحزاب وسخط المراتب وتربص الطبقات إزاء حاجة المدنية وإنتاجها وما تفنيه من جديد وتحييه من قديم، إزاء الفروق الجوهرية والكره الطبعي وضرورة الحرب والمناضلة يقف المفكر متأملاً، وإذ تتعالى إليه أصوات الهاتفين وضجيج الغاضبين ترتسم في الفضاء أمامه صور الشارعين يكتبون الأنظمة ويسنون القوانين متفائلين مستبشرين فينظر إليهم صامتًا وفي نظره هذا السؤال الذي لا جواب عليه: "أين المساواة التي تدعون؟".

مي زيادة

(١٠)

الديمقراطية ضمان الرقي الإنساني

بقلم / فخري أبو السعود

من المقالات المهمة التي كتبت في تاريخنا الثقافي الحديث عن الديمقراطية وعقدت المقارنة بينها وبين نقيضها الديكتاتورية، هذا المقال المبكر لفخري أبو السعود الذي كتبه في أيامه الأخيرة ونشر في مجلة "الهلال" في عدد إبريل ١٩٤١ بعد وفاته بقليل.

وفخري أبو السعود كاتب وشاعر ومترجم لمع اسمه في الحياة الثقافية رغم صغر سنه. ومات منتحرًا في الثلاثين من عمره، وهو بعد في بداية حياته الأدبية.

ولد فخري أبو السعود في بنها سنة ١٩١٠. التحق بمدرسة المعلمين العليا بالقاهرة ١٩٢٨ وتخرج فيها سنة ١٩٣١ وفي ١٩٣٢ أرسل في بعثة تعليمية لوزارة المعارف إلى جامعة إكسترا بإنجلترا لدراسة الأدب الإنجليزي وعاد منها ١٩٣٤ ليعمل مدرسًا في المدارس الثانوية بالإسكندرية.

وأثناء البعثة تعرف على فتاة إنجليزية وأعجب بها وأنجب منها ولدًا ويروي أصدقاء فخري أبو السعود أنه كان شديد التعلق بابنه.

وقبل أن تشتعل الحرب العالمية الثانية بشهور سافرت زوجته الإنجليزية مع ابنها الطفل لزيارة أسرتها في لندن كما تعودت كل سنة غير أن الحرب حالت دون عودتها. وفي نفس الوقت قررت الحكومة البريطانية نقل جميع الأطفال والرضع إلى كندا خوفًا عليهم من ويلات الحرب. وبينما كانت السفينة التي حملت الأطفال والرضع في عرض المحيط تعرضت لهجوم الألمان وغرقت بكل من فيها كما غرقت في نفس الحرب السفينة الألمانية "غوستلوف" التي تحمل تسعة آلاف شخص من كل الأعمار.

ولاشك أن موت الابن الوحيد كان بالنسبة لفخري أبو السعود مأساة فادحة لا تحتمل، زاد من وقعها على نفسه انقطاع الاتصال بزوجته فلم يجد أمامه، وقد ضاقت به الدنيا بفقد الابن والزوجة معًا سوى أن ينتحر بطلقة رصاص أطلقها على رأسه في حديقة منزله برمل الإسكندرية في الحادي والعشرين من أكتوبر ١٩٤٠ تاركًا بجانبه قصاصة من الورق مكتوب عليها بيت زهير بن أبي سلمى:

سئمت تكاليف الحياة ومن يعش "ثلاثين" حولاً -لا أب لك- يسأم.

مستبدلاً كلمة الثمانين في بيت الشاعر الجاهلي بثلاثين وهي عمره حينذاك.

وتقطع هذه القصاصة الورقية التي وجدت ملقاة بجانب فخري أبو السعود أنه مات منتحرًا وليس نتيجة رصاصة طائشة انطلقت بلا قصد كما قالت أسرته في نعيه لكي تنفي عنه فعل الانتحار.

وإنتاج فخري أبو السعود ينحصر في فترة زمنية قصيرة تقل عن عشر سنين ومع هذا فإن هذا الإنتاج يعتبر غزيرًا بالقياس إلى هذه الفترة الزمنية القصيرة التي لم يتمكن فيها من أن يراكم إنتاجه المعرفي ويتطور به كما يحدث مع الكتاب والمفكرين، ويتجاوز أعماله الأولى ويغلب على هذا الإنتاج إلى جانب الشعر والترجمة الاحتفال بالأدب المقارن ويعد به فخري أبو السعود رائدًا لم يسبقه أحد ينكر. ويكشف هذا الإنتاج عن إطلاع واسع في الآداب الأوربية يفوق سنه حينذاك وعلى التحديد في الأدبين الإنجليزي واليوناني وتبحر فخري أبو السعود في هذين الأدبين أمده برصيد ضخم من المعرفة العقلية والأدبية تظهر في دقة أسلوبه وتماسك أبنيته وغزارة أفكاره.

كما تكشف هذه المقالات بالقدر نفسه عن اطلاع واسع على التراث العربي وعن إعجاب بمضامينه الإنسانية لا يقل عن إعجابه بما في الآداب الأجنبية من هذه المضامين.

أما عناصر المقارنة في هذه المقالات فلا تخرج عن القيم الفنية البحتة لكل من الأدبين العربي والأجنبي دون التفات إلى العلاقات التاريخية بينهما التي تعتمد عليها الدراسات المقارنة في أدوارها أو مراحلها التالية وبيان تأثير العقل الجمعي للشعوب في تشكيل الإنتاج من خلال هجرة الموضوعات من مجتمع إلى مجتمع رغم اختلاف كل مجتمع عن الآخر واختلاف خلفياته الحضارية.

ويرى أصحاب المناهج الحديثة في دراسة الأدب المقارن أن هذه الدراسة تؤكد عالمية الأدب وأن التجربة الإنسانية واحدة في المجتمعات الإنسانية المختلفة.

ورغم أن مقالات فخري أبو السعود عن النظم السياسية قليلة العدد جدًا إلا أنها تفصح عن وعي كبير بتيارات الفكر الإنساني الحديث، وعن تفاعل هذه التيارات مع المحيط الأكبر الذي يتجاوز الحدود الجغرافية في تجاربه وتوجيهاته العامة، وفي ارتباطه بنظم الحكم وواجبات الحاكم وحقوقه، وواجب الرعية نحوه وحقوقها عليه، وسبل سعادة المجتمع واستقرار الدولة.

نجد هذا واضحًا في مقاله "المثل الأعلى للدولة الحديثة" الذي نشر في مجلة "الهلال" عدد يونيه ١٩٤٠ وهي أفضل مقالاته وأكثرها تعبيرًا عن رؤيته العصرية. ثم في مقاله الأخير "الديمقراطية ضمان الرقي الإنساني" الذي نعيد نشره في هذا الفصل. ومن يقرأ مقالات فخري أبو السعود: "علم السياسة عند العرب "، "السياسة في الأدب العربي"، و"قضية المرأة في المجتمع" يلمس إحاطته الواضحة بالتراث السياسي العربي. وفيها يؤكد فخري أبو السعود أن ما يميز الدولة الإسلامية في تاريخها وثقافتها وحضارتها امتزاج الدين بالسياسة النظرية والعلمية وبالفلسفة وبكل أنشطة الدولة ولهذا كان الأدب العربي بحق قبل الإسلام وبعده وبصفة خاصة الشعر ديوان العرب.

وفي رأي فخري أبو السعود أن النظم المستبدة التي تقوم على الملكيات الفردية والطبقات الأرستقراطية، لا تلبث أن ترتد حربًا على الأفراد والمجتمعات باستئثارها بالسلطة، أي: بتحكم الفرد وتعسف الطبقات اعتقادًا منها بعصمتها وتنزهها عن الخطأ وبذلك

تقيد العقول، وتقضي على كل فكر وتخمد كل نشاط وعادة ما تكون وسائل هــذا الحكــم نابعــة من ظروف نشأته.

غير أن انتشار العلوم والمعارف والتمدن في العــصور الحديثــة فــي الــدول الآخــذة بالديمقراطية أيقظ الروح الوطنية في شعوبها وبعث القوة والحيوية في النفــوس وأجهــز علــى سطوة المستبدين وحرر الرقيق وساعد المرأة علــى الحــصول علــى الكثيــر مــن حقوقهــا المهدرة.

ويمكن أن نعد دراسة الأدب المقارن في مصر التي بدأت في الثلاثين مــع فخــري أبــو السعود ثمرة من ثمار الشعور الوطني بالقومية الذي تبلــور فــي أعقــاب ثــورة ١٩١٩ فــي السياق الإنساني والحضاري العام الذي تتفاعل فيه الثقافات مع الثقافة العالمية المهيمنة.

والدولة المثلى في نظر فخري أبو السعود هي الدولة التي تجمعهــا الوحــدة الجغرافيــة والشعور القومي والمصالح المشتركة. هي الدولة الديمقراطيــة التــي لا تتــدخل فــي شــئون الأفراد والمجتمع إلا بالقدر الذي يلزم فقط للمحافظة على مصالحها. وهي التي يتــساوى فيهــا الناس أمام القانون وتسودها الحرية: حرية الفكر والاجتماع والعقيدة لأنــه لا تقــدم ولا رقــي إلا بهذه الحريات.

وهذه الدولة هي الدولة الدستورية التي يتولى الحكم فيهــا الــشعب بأكملــه مــن خــلال مشاركة الحكومة المنتخبة لفترات محددة ومراقبتها ونقدها.

والصحف والكتب والإذاعة من أدوات هــذه المراقبــة والنقــد بتكوينهــا للــرأي العــام وتوجيهها له، وهذا الرأي العام هو الذي يحدد الأطر الشرعية التي تتحرك فيها الدولــة ويمثــل مرجعية الحكم. وإذا غابت هذه الرقابة والنقد وانفردت الدولة بالسلطة المطلقة فإنها عــادة مــا تخفي وراء هذه السلطة مساويء وأخطاء وامتيازات جائرة تتناقض مع مبدأ العــدل وتخــشى كشفها.

ولذلك تنتفي المعارضة في الملكيات المطلقة والنظم الديكتاتوريــة والأرســتقراطية التــي تقوم على القسر والزجر ويرجع كل نشاط فيها لما يملي عليه لا لما يراه بإرادتــه علــى نحــو ما نجد في النظم الفاشية الإرهابية التي قادها هتلر وموسيليني وكان لها في مصر مــن يــؤمن بها، مستنكرين في مقالات موقعة بأسمائهم مثل: أحمد حــسين ومحمــد صــبيح حــول ســنة

١٩٣٨ كل المذاهب الاشتراكية والديمقراطية الحرة رافضين الدستور والبرلمان والحوار والتسامح.

وإذا كنا نفتقد عند فخري أبو السعود في مفهومه للديمقراطية الرؤية المنهجية المتكاملة فحسبه أنه أدرك في هذا التاريخ المبكر والعمر الصغير الأثر الحاسم للعامل الاقتصادي وحسبه أنه وضع يده في ضوء معرفة وافية بالتاريخ الإنساني على جوهر الديمقراطية وجوهرها الحرية والمساواة بين الأفراد الذين يشكلون الغالبية، فضلا عن وعيه بقيمة الرقي الاجتماعي أو التطور وتوخي الحقيقة.

وليست هناك حرية أو مساواة أو رقي وتطور أو توخ للحقيقة بغير تعليم وبغير معرفة وبغير نضج عقلي لأن الجاهل الذي يتحكم فيه التعصب والتنابذ، لا يعرف معنى الحرية، كما لا يعرف حقوقه وواجباته نحو وطنه، ولا يستطيع أن يحقق نجاحًا ماديًا من أي نوع في هذه المنظومة الديمقراطية التي تأخذ بالتسامح كقرين للحرية، وكدليل على سعة الذهن، وعلى القدرة على تفهم طبيعة التجارب، وقيمة التطور.

النص

"لم يظهر الحكم الديمقراطي في الدول القديمة إلا نادرًا، فعرفته مدن الإغريق وروما في عهودها، ولم يظهر في العصور الحديثة إلا أخيرًا، إذ تتابعت الحركات الوطنية في بلاد أوربا والعالم المتمدين جميعًا مطالبة بالدستور مصرة على حكم نفسها بنفسها مقتبسة النظام البرلماني الإنجليزي. وهذه الندرة وهذا التأخر في ظهور النظم الديمقراطية دليلان على أنها نبت عزيز لا يزكو في كل البقاع والظروف ولابد لنموه من توفر صفات خاصة في الشعب ووصوله إلى حد معلوم من الرقي والتنور والنضج. فالشعب الحائز لهذه الصفات هو الذي يصر على حكم نفسه بنفسه ويستطيع القيام بذلك. أما الشعب الذي لم ير التنور والنضج السياسي بين أفراده فيستلسم للحكم المطلق".

الديمقراطية وخصومها:

على أن الديمقراطية لم تعدم خصوماً منذ القديم، لا من الطغاة المستبدين الراغبين في استعباد الشعوب وحدهم، بل من كبار المفكرين أحرار الفكر الذين يسوءهم ما يرون في الديمقراطية من مكانة للعامة وحفاوة بالدهماء لا يستحقونها، فيدفعهم حبهم للتسامي من كل

ما هو سوقي ومبتذل وطموحهم إلى المثل الأعلى إلى النقمة على الديمقراطية والمناداة بالأرستقراطية والدعوى إلى المستبد العادل، ظالمين الديمقراطية في ذلك وأخذها بغير جريرتها، وحاكمين عليها بشرارها، وإنما يجب أن يحكم على الديمقراطية بالمبدأ الجليل الذي تقوم عليه، وهو أن يحكم الشعب نفسه. وليس الشعب كله سوقه جهالا. والديمقراطية هي نظام الحكم الوحيد الذي ينتهي إلى تحسين حال أولئك العامة وتنويريهم ورفع مستواهم حتى يعودوا مواطنين كغيرهم.

فقد صور أفلاطون الديمقراطية صورة زرية: فلا نظام هناك ولا مسئولية، وكل فرد يهمل عمله ويتدخل في شئون غيره، والمهرجون يستثيرون العامة فيكثر اللغط ولا ينفذ عمل. وفي العصر الحديث سدد سهام النقد إلى الديمقراطية مفكران عظيمان مجددان ينتميان إلى مهد الديمقراطية الحديثة ويعدان فيها من رواد الحرية وطلائع الاشتراكية، وهما برناردشو، وولز، فالأول يرى أن البرلمانات تتكلم بدل أن تعمل، والوزراء يضيعون وقتهم في الرد على السفسطة بدل أن يحكموا ولايتساءلون حين يقدمون على عمل: "هل هذا ما يتطلبه الموقف؟ هل هذا صواب"؟ وإنما يسألون أنفسهم: "هل هذا يحوز الرضى؟هل هذا يثير معارضة". وتغدو صفات البراعة الجدلية والمقدرة الخطابية أهم لديهم من صفات الحكمة والحزم والنظر البعيد، وتحرم البلاد خدمات الساسة الذين يترفعون عن تملق العامة فيزهدون في الحكم.

ويرى شو كذلك أن الفرد العادي لا رغبة له في الاشتراك في الحكم، ولا يحب أن يفكر في وسائله. وإنما يؤثر أن يتولى ذلك عنه آمر يأمره فيأتمر. ويلقنه فيعتقد، وأن نزعه الانقياد هذه الكائنة في نفس الفرد العادي هي التي جعلت الكنيسة والجيش في مختلف العصور أحب الأنظمة إلى نفسه وأعلاها مكانة لديه. ويرى شو أن الفرق بين الديمقراطية والديكتاتورية أن الديكتاتور يحكم بأمره دون تردد، بينما الحاكم الديمقراطي يتملق الشعب ويخادعه ليفهمه أنه إنما ينفذ مشيئته ويحكم على هواه، وفي كتابه "يوتوبيا حديثة" دعا شو إلى تنصيب الحكومة من المفكرين الخبراء. أجل من المفكرين: فمن الآراء الشائعة اليوم أن الخبراء في الاقتصاد خاصة هم وحدهم الذين يستطيعون أن يحكموا الدولة الحديثة بعد ما عظم حجم هذه الدولة وتشعبت شئونها وتعقدت مصالحها، وبعد أن ارتدت العوامل الاقتصادية التي تسود العالم الآن هالة معقدة مترامية التأثير من جراء التقدم العلمي والصناعي الحديث ومن جراء رقي وسائل المواصلات الذي رد العالم أجمع وحدة اقتصادية

يتأثر قاصيه بدانيه. في مثل هذا العالم لم تعد الديمقراطية في نظر أولئك المفكرين نظامًا للحكم صالحاً، لم يعد رجل الشارع مرجعًا يهتدي برأيه في تسيير أمور الدولة، وإنما مرجع ذلك الخبير العالم. فهذا عيب من عيوب النظام الديمقراطي في نظر خصومه. وهو جهل الفرد العادي الذي هو مرجع قيام الحكومات وتعيين سياستها بشئون العالم الحديث المعقدة.

والعيب الثاني بطء النظام الديمقراطي وتعثر خطواته في عصر السرعة المندفعة، ولا سيما في أوقات الأزمات والحروب. ثم هناك عيوب أخرى في نظر ناقدي الديمقراطية، منها أن النظام الحزبي بطبيعته مفسد للسياسة معرقل لأعمال الحكومة، فالمعارضة تعارض لمجرد الرغبة في النقد والتجريح. وإذا ما تولت الحكم بعد خصومها نكثت عهودها وبدلت سياسة بسياسة. وبذلك تحرم البلاد الاستقرار والاطراد اللازمين لكل رقي ونجاح.

يرى نقاد الديمقراطية أن هذه العيوب تجعل الديمقراطية شكلاً للحكم غير صالح للعصر الحديث، ويرون أن هذا سبب تقلصها من كثير من الدول حيث حل الحكم المطلق محلها، فجارى عصر السرعة والتقدم العلمي والتوسع الاقتصادي وقام بجلائل الأعمال.

الديمقراطية والتطور العلمي الآلي:

والحق أن الرقي العلمي الحديث، والانقلاب الصناعي، وتتابع المخترعات، ورقي سبل المواصلات، وتعقد عوامل الاقتصاد، وصيرورة العالم وحدة اقتصادية يتأثر أدناها بأقصاها، وقد أظهر في النظم الديمقراطية مناحي من النقص تحتاج إلى إصلاح. فتلك النظم بطيئة حقًا لا تماشي حاجات العصر. ولا عجب في ذلك إذا عرفنا أن النظام البرلماني حين نشأ في انجلترا لأول مرة لم ينشأ للتشريع وإن سمى بالهيئة التشريعية، وإنما نشأ ليكون هيئة تناقش فيها شئون الشعب وتفحص ظلاماته وتراقب أعمال الحكومة فلا تخرج عن الجادة ولا تستغل الحكم لمصلحتها بدل مصلحة الشعب.

وصحيح كذلك أن الفرد العادي عاجز عن الإحاطة بالعوامل الاقتصادية تتنازع الدولة بل تتنازع الدول جميعاً، بل صحيح أن كبار الساسة أنفسهم يعجزون عن الإحاطة بالكثير منها ويقصرون دون السيطرة عليها، ثم صحيح أن الأحزاب والساسة ربما أساءوا استعمال الحرية والنظم الديمقراطية، وجعلوا الشعب واستجلاب رضاه نصب أعينهم دون المصلحة الحقيقية للدولة. كل هذا صحيح ولكنه لا يغض من قيمة الديمقراطية ولا يهدم المبدأ القائمة

عليه ولا يفضل غيرها من نظام الحكم عليها. ولا يدعو إلى الاستغناء. وليس العيب في كثير من تلك الأمور راجعاً إليها، وإنما هو تطور الزمن قد أبى بعض نظمها ووسائلها. ومازال مبدؤها سليماً وجوهرها صحيحًا ولن يزال صحيحًا. فالشعب يجب أن يحكم نفسه، أما الوسائل التي يستعين بها من أجل ذلك فتتبدل وتصلح من آن لآن كي تماشي العصر، وهذا ما حدث مرارًا في تاريخ الديمقراطية.

لقد سبق أن شعر أبناء الأمم الديمقراطية كانجلترا وفرنسا والولايات المتحدة في خلال القرن الماضي بأثر التقدم الصناعي والانقلاب الاقتصادي وتخلف النظام البرلمانية عن ذلك التقدم، فلم يحتج الأمر إلى أكثر من إصدار تشريعات لتعديل تلك النظم. وعلى هذا النحو منح أبناء الطبقة الوسطى وطبقة العمال تدريجًا حقوقًا سياسية لم تكن لهم ومنحت النساء حق التصويت والنيابة، واقتبست الدولة كثيرًا من مبادئ الاشتراكية الناهضة، فليس يعني الديمقراطية أن تواصل تلك السنة من التجديد ومماشاة كل حال تجد.

والقول بأن المواطن العادي أجهل اليوم بتدبير شئون الحكم مما كان في القديم قول عجيب: إذ المعروف أن التعليم إنما سرى بين طبقات الشعب في العصور الحديثة، ولم تمنح طبقة من الطبقات حقوقها السياسية إلا حين دفعها تنورها إلى المطالبة بها، وعلاوة على انتشار التعليم الإلزامي في الأمم الديمقراطية الراقية، فإن وسائل نشر الثقافة في صفوف الشعب تتعدد بفضل رقي العلم والصناعة، فمن رخص الكتب والصحف إلى الراديو إلى السينما. وإذا كان المواطن العادي عاجزًا عن الإحاطة بالعوامل الاقتصادية الهائلة التي تحكم في الدولة والعالم، فإن الساسة كما تقدم القول عاجزون عن ذلك مثل عجزه، بل الخبراء الذين ينادي بهم نقاد الديمقراطية عاجزون كذلك في أكثر الأحوال وقد مرت بالعالم أزمات اقتصادية كبيرة كان باع الاقتصاديين الخبراء فيها قليلاً.

إن العوامل الاقتصادية في العصر الحديث من التعقد والتشعب والضخامة بحيث لا يحيط بها فرد ولا أفراد، ولا سبيل إلى السيطرة عليها لرجل سياسياً كان أو مواطناً عادياً أو خبيرا ولا لحكومة ديمقراطية كانت أو مستبدة مطلقة، وإنما جهد الحكومة أن تعالج تلك العوامل الاقتصادية العالمية وتخفف عن الشعب مغباتها وتتغلب على ما يمكن من صعابها. وقد قبضت الحكومات المستبدة على ناصية الأمور في دول، واعدة بتنظيم الحالة الاقتصادية ومحاربة البطالة فعالجت ما عالجت من ذلك بوسائل تعسفية لم تأت بالمقصود، وكان الفرق الوحيد بينها وبين الحكومات الديمقراطية أن هذه تقبل النقد، فعيوبها معروفة لشعوبها وللعالم

أجمع، بينما الدكتاتورية بسيطرتها على سبيل الدعاية وتقييدها الأفكار تخفي إخفاقها وتشغل شعوبها عنه بالحديث في شئون القومية والمطامح الوطنية والحروب والغزو.

لقد راع أكثر المفكرين سرعة تقدم العلم الحديث وتطبيقه في عالم الصناعة وتأثيره في حياة الناس. وقد كانت له آثار حسنة كثيرة. منها توفير وسائل الراحة ومزج الشعوب ونشر التنور وروح النقد والنزعة العلمية والقضاء على الخرافات وكثير من أسباب التعصب. ولكن رقي العلم وتطبيقه العملي كان لهما بجانب ذلك آثار وخيمة كثيرة لم يهتد العلم بعد إلى كيفية معالجتها، من اضطراب الأحوال الاقتصادية بحيث يعاني الكثيرون البطالة والجوع على حين يعج العالم بالخيرات، إلى سيطرة الآلات على حياة الناس وتغلغل المادية في نفوسهم وجنوح الحياة البشرية إلى التماثل من جراء ما تخرج المصانع من آلات ومصنوعات متماثلة وما تهيئة الصناعة من وسائل متماثلة في الأعمال ووسائل تزجية الفراغ.

عبر المفكرون عن تلك النزعة الحديثة وعن توجسهم من نتائجها على صور شتى: كتب كارل كابك مسرحية مشهورة تتناول ذلك الموضوع، وألف أولداس هكسلي قصة خيالية تتصور ما ينتهي إليه العالم إذا استمر هذا التطور العلمي الصناعي الآلي، وصاغ الممثل الفنان شارلي شابلن قصة سنمائية في هذا الصدد سماها "العصر الحديث" وتنبأ برتراند رسل بمجتمع علمي تستغل فيه جميع موارد علم الحياة وعلم النفس حكومات لا يزعها وازع في سبيل إخراج أفراد آليين متماثلين كل التماثل، واستعاذ الدكتور انج كبير أساقفة لندن من مجتمع كهذا قال: "إن مجتمعاً تسود فه الآلات سيادة تامة هو مجتمع تختنق فيه كل روحية وعقلية، وأكمل مثال لهذا النوع من المجتمعات يتجلى في خلية النحل أو جحر النمال".

هذا التطور العملي الآلي الحديث هو الذي أدخل الاضطراب في حياة الناس الاقتصادية والاجتماعية، حتى تبرم منهم من تبرم بالنظم السياسية القائمة لتخلفها عن مسايرة هذا التطور وقصورها عن حل مشكلات القوم وتوفير مطالبهم. وهذا جعلهم يقبلون في بعض الدول النظام المطلق المستبد، إذ استغل الدكتاتوريون هذه الظروف المقلقة واستغلوا أتم استغلال وسائل الدعاية التي وفرها العلم الحديث كالراديو وغيره، وساعدهم ذلك الاستغلال على الوصول إلى الحكم ثم ساعدهم على الاحتفاظ به والبطش بمعارضيهم، ولكن الاستعاضة عن الديمقراطية بالدكتاتورية ليس هو الحل المعقول بمشكلات الدولة الحديثة،

إنما الحل المعقول تعديل نظم الديمقراطية ووسائلها لكلي تساير التطور وتعالج الأحوال الجديدة.

الديكتاتورية نظام شاذ:

إن الديكتاتورية أو الحكم المطلق بطبيعته نظام شاذ، إذ يستبد فرد بالسيطرة على مصائر أمة فلا يقوم هذا النظام إلا في شعب لم يبلغ بعد حد النضج السياسي والثقة بنفسه، أو شعب فقد تلك الثقة بعد أن كان حائزًا لها وأسلم مقاليده إلى فرد ارتقى إلى قمة الحكم في أعقاب انقلاب، ولشذوذ الديكتاتورية في منشئها تظل دائماً أبدًا شاذة في وسائلها، يرتقي الديكتاتور إلى الحكم للتغلب على أزمة أو حالة طارئة، ولكنه بعد انحسار تلك الأزمة يأبى التخلي عن الحكم، إما استمراء له أو مخافة انتقام معارضيه. ولشعوره بوجود أولئك المعارضين يلجأ إلى وسائل الإرهاق والمصادرة وخنق الحريات. وقد عرف من قديم أن ليس هناك شيء يفسد الخلق الإنساني مثل حياة السلطة المطلقة، ومن ثم فإن الديكتاتور الذي يستولى على الحكم وملء نفسه رغبة الإصلاح كثيرا ما يرتد شريرًا ويمعن في الفساد.

وحتى حين يظل الحاكم المطلق خيرًا طيب النوايا تجاه شعبه، كثيرًا مايشقى به وبحكمه الشعب، لأن الحاكم يشرع للشعب ولا يخضع لتشريعاته تلك ولا يستطيع أن يضع نفسه موضع شعبه، وواجب ألا يسن القانون إلا من يخضع له ويحس بأثره، وقد رأينا أن الديكتاتورية لا تنجح فوق نجاح الديمقراطية في معالجة شئون الاقتصاد وعوامله الهائلة التي يتخبط فيها العالم. وإنما الديكتاتورية لتخفي إحباطها وتخمد المعارضة وتبرر وجودها وتدعو الشعب إلى معاضدتها والوقوف بجانبها، ما تزال تعنى بالمظاهرات والاستعراضات وإقامة الحفلات والأعياد القومية، وتغالي في تمجيد القوة الحربية والإشادة بالأماني القومية والدعوة إلى الثأر والتغلب والإعلان أنها تحكم لتدفع خطرًا أو تحمي الدولة أو تفتح إمبراطورية أو تحمى المدنية، وما تزال في خطبها الرنانة وحماستها المفتعلة حتى تنساق إلى الحرب راغبة أو مكرهة.

فالحكم الديكتاتوري لا ينجح كما يتبجح به في السيطرة على العوامل الاقتصادية العالمية التي تتأبى على السيطرة، وهي تشغل الشعب عن سوء حالته بسفساف الأمور، وتهيج فيه غرائز وعواطف ليست هي بخير ما في البشرية من غرائز وعواطف وقد تسوقه

هذه الانفعالات إلى الحرب ثم إن الديكتاتورية فوق هذا وذاك تخمد النشاط الفكري في بلادها أيما إخماد، فهى لا تطيق النقد ولا تقوى على احتمال المعارضة، وهى لذلك تشرد كل ذي رأي وتسجن أو تعدم كل معارض، وهي تحل الجماعات والنقابات الحرة وتستغني عنها بالجماعات الرسمية التي تشرف عليها الحكومة وهي تحجر على الصحافة والأدب والفن والعلم، لا تنطق هذه كلها إلا بما تشاء الديكتاتورية وإن جانف الحقيقة، وهي تستأثر بوسائل الدعاية من كتابة وخطابة وصحافة وراديو وسينما وتقيم للدعاية وزارة خاصة تحاول السيطرة على عقول الناس وهي بعد ذلك تسيطر على التعليم وتوجهه.

تتحكم الديكتاتورية في مناهج التعليم وكتبه وأغراضه، فلا يلقن النشء إلا ما تريد أن يلقونه، وينشأون على تمجيدها والإيمان بها. لا تحاول تنمية عقولهم بل تنمية استعدادهم لقبول ما يلقنون من آراء الآخرين، ولا تعمل على لإبراز شخصياتهم مختلفة متباينة، بل تسعى لصبهم في قالب واحد معلوم، وإخراجهم متماثلين فكرة واتجاهاً وعقيدة، ليكونوا لها جندًا منصاعين. فالديكتاتورية تضيق ذرعاً بالفردية والشخصية المتميزة، والعلاقة بين الدولة والشعب في هذا الصدد متبادلة: كلما تماثل الشعب واتحدت عقلياتهم كلما ساعدوا على قيام الديكتاتورية وتوطدها، وكلما بقيت الديكتاتورية وتوطدت عملت على توحيد العليات ومحو التميز والاختلاف.

إن الحكم الديكتاتوري يوقف تقدم الإنسانية ويرجع بها إلى الوراء لأنه مضاد للحرية، والحرية أساس كل نشاط إنساني، محارب للحقيقة وبغيرها لا يكون تقدم ولا هداية، مخمد للنقد وهو سبيل كل إصلاح، مقيد للعقل وهو أساس الحضارة. فالفرق بين مجتمع متحضر ومجتمع متوحش أن الأول يسود فيه العقل والثاني تتحكم فيه الغريزة والعاطفة والخرافة والوهم، ومن ثم تنتكس القيم في الأمة المبتلاة بحكم الفرد المستبد، ومن ثم تضمحل العلوم والفنون في ظل الحكم المطلق، على حين تزدهر في كنف الديمقراطية. فقد ازدهرت العلوم والفنون في بلاد اليونان الديمقراطية ولم ينبغ فرد واحد في علم ولا فن في بلاد مقدونيا الملكية المطلقة، وظهر الشعراء والخطباء في روما الجمهورية، وانحدرت الخطابة والشعر والفنون عامة في ظل الإمبراطورية.

وازن حالة الإرهاب وخنق الحريات واضطهاد الآراء في ظل الحكم المطلق، بما يسود في فئ الديمقراطية من تسامح وحرية ورحابة صدر بالنقد وترحيب بالجديد من الأفكار وحرص على توخي الحقيقة، قال الفايكاونت مورلي: "إن من يعبث بالحقيقة لأي غرض كان

يعبث بالقوة الحيوية الدافعة للرقي الإنساني". وقال جون ستيوارت مل "لا يجوز للبشر أن يحدوا من حرية فرد في العمل إلا لغرض واحد هو حماية أنفسهم"، وقال أيضًا: "لو كان البشر أجمعون إلا واحدًا على رأي ورجل واحد على نقيضه لما جاز للبشر مجتمعين أن يسكتوا ذلك الفرد. أكثر مما يجوز له هو لو أوتي القوة أن يسكت البشر"، وما ذلك إلا لإيقان أولئك المفكرين أن توخي الحقيقة هو سبيل الهداية والرقي وأن التسامح الفكري والتعاون العقلي لازمان للاهتداء إلى الحقيقة.

ليس الحكم المطلق إذن هو وسيلة علاج ما يعانيه المجتمع من متاعب، وليس نجاح ذلك الحكم في توطيد أقدامه في بعض الدول دليلاً على صلاحيته وأفضليته على النظام الديمقراطي، بل هو ثمرة حالة قلاقل اجتماعية واقتصادية أدى إليها التطور الصناعي وزادتها الحرب الماضية تفاقمًا، واستغلها الديكتاتوريون الذين لا تخلو منهم حقبة. وليس النزوع عن الديمقراطية إلى حكم الفرد الاستبدادي تقدمًا للمجتمع البشري بل هو نكسة إلى عهود الجهل والخمول، ولن ينجح الحكم المطلق في معالجة متاعب المجتمع بل سيزيدها بلاء بشذوذ أساليبه وافتعال وسائله ومجانبته للحق والحرية.

وإنما وسيلة خلاص العالم من متاعبه الاقتصادية وسبيل رقيه المطرد في حاضره ومستقبله أن يتشبث بالديمقراطية لا يبغي عنها حولاً ويدافع عن الحرية التي نالها بجهاد طويل في متتالي العصور، فإن الحرية لن تكسب مرة واحدة ينام بعدها صاحبها ملء جفنيه، بل يجب أن يظل حياته يدافع عنها. قال جون ستيوارت مل: "إن ثمن استبقاء الحرية هو اليقظة الدائمة، وقال دانييل وبستر: "إن الله لا يمنح الحرية إلا أولئك الذين يحبونها والذين هم على استعداد دائم للدفاع عنها"، ولن تأمن الحرية يومًا ما سطوات المغيرين عليها، وأكبر أعدائها دوام تطور المجتمع البشري الذي يستعدي تعديل نظم الحكم من آن إلى آن، فإذا قصرت الديمقراطية في مماشاة العصر على هذا النحو كانت النتيجة اضطرابات اجتماعية واقتصادية يستغلها المشرئبون إلى الاستبداد.

وواجب أبناء الديمقراطيات لذلك تعديل بعض النظم القديمة التي ثبت بطؤها عن حركة العصر. ومن الآراء القيمة في هذا الباب أن يرجع البرلمان إلى وظيفته الأولى التي كان مقتصرا عليها في أول أمره، وهي وظيفة الإشراف على شئون الحكومة وأمور الشعب إشرافًا عاماً متخلياً عن وظيفة التشريع لهيئة خاصة تنهض بذلك، ثم إن على الديمقراطية أن تنشط في تنظيم الحالة الاقتصادية أكثر مما نشطت إلى الآن، وفي موازنتها وتخفيف آثار

مضاعفاتها عن الشعب العاجز عن السيطرة على عواملها المترامية، فإنه ما دامت الحالة الاقتصادية مضطربة فستظل الحالة السياسية كذلك، وسيظل الباب مفتوحًا للمذاهب المتطرفة وللمغامرين من ذوي المطامح.

إن الديمقراطية هي شكل الحكم الطبيعي المعقول المحالف للعلم والرقي بينما الحكم المطلق يتعسف ويتحدى العلم والتاريخ ويساير الغريزة والعاطفة العمياء فتغتدي الدولة في ظل الدكتاتورية غاية في ذاتها ويعتقد الطغاة أن الفرد خلق لخدمة الدولة ولم تخلق الدولة كما يدل المنطق ويشهد التاريخ لخدمة الفرد، ومتى كانت الدولة غاية في نفسها في نظرهم كان بدهيًا أنها خالدة، وإن كان التاريخ يشهد بأنها حلقة في سلسلة رقي تنقل بها المجتمع الإنساني من الأسرة إلى القبلية إلى الدولة، وكان المعقول أن يطرد ذلك الرقي فتأتلف الدول جميعًا مكونة الدولة العالمية، وقد صار تحقق الدولة العالمية بعد أن تقاربت الأمم وتوثقت علاقتها وغدت وحدة اقتصادية، أمرًا ضروريًا لا محيص عنه إذا قدر للمدنية البقاء.

والديمقراطية هي التي تمهد السبيل لتحقيق الدولة العالمية، بما تنشره بين الناس من مبادئ الحرية والإخاء والمساواة، وبازدهار العلم في ظلها ازدهارًا ينشر النزعة العالمية بين المثقفين شيئًا فشيئًا، ويشعرهم بوحدتهم في الإنسانية ويغرور أسباب التعصب والتنابذ. فإذا قدر للدولة العالمية التحقق يومًا فلن يكون تحققها على أيدي الغزاة الفاتحين أمثال الإسكندر وقيصر ونابليون وأضاربهم من المحدثين، إنما ستحقق بالوسائل السلمية، بانتشار النظرة الإنسانية الشاملة وتضاؤل التعصب القومي كما تضاءل التعصب الديني الذي لقيت منه الإنسانية صنوف البلاء في سالف العصور. وفي سبيل هذه النزعة السلمية العالمية، قد خطت الديمقراطية إلى اليوم خطوات واسعة".

فخري أبو السعود

(١١)

ثلاثـة نصـوص

بقلم / جرجي زيدان
أحمد لطفي السيد
محمد لطفي جمعة

تعتبر هذه النصوص على اختلاف روافدها وتجلياتها تعبيرًا عن تطلـع الأمـة وللتمـدن والتحديث والديمقراطية والمعرفة.

والكتاب الثلاثة الذين نطالعهم في الصفحات التالية من الرواد الـذين عـلا مقـامهم فـي وطنهم. وطار صيتهم في العالم العربي، بما قدموا في كتاباتهم وترجماتهم مـن آثـار وأفكـار إنسانية، ومن روح جديدة متوثبة، لا تعرف في الثقافة والحضارة شرقًا وغربًـا، وكـان لهـم فضلهم في تمهيد الطريق، وفي وضع الأساس المتـين لهـذه النهـضة فـي أهـم عناصـرها ومعانيها، وأكثرها مساساً بالواقع وتطلعاته.

[١]

حقوق العامة من طبائع البداوة

بقلم: جرجي زيدان

يرتبط اسم جرجي زيدان في تاريخنا الثقافي بمجلة "الهلال" التي أسسها في القاهرة سنة ١٨٩٢، وغدت أقدم المجلات الثقافية في مصر، وأطولها عمرًا، وأكثرها تعبيرًا عن النهضة العربية الحديثة التي يعد جرجي زيدان من أعلامها الأوائل الذين شاركوا في بناء هذه النهضة على الأسس الاقتصادية والثقافية والديمقراطية، وهي أسس لا تنهض الأمم إلا بها.

ولد جرجي زيدان في بيروت في ١٤ سبتمبر ١٨٦١،وتلقى تعليمه الأولي في مدارسها الابتدائية ولكنه اضطر بعد سنوات قليلة إلى ترك المدرسة لمساعدة والده في التجارة. درس اللغة الإنجليزية في مدرسة ليلية حتى أتقنها. ثم التحق بالمدرسة الكلية لدراسة الطب لمدة سنتين، حصل في نهايتها على شهادة في العلوم الصيدلية.

جاء إلى مصر عقب الثورة العرابية، وشتغل في البداية في "الزمان"، وهي جريدة يومية صدرت في ٦مارس ١٨٨٢، وتوقفت في١٨٨٦، وتوجد مجموعة منها في دار الكتب برقم ٤٠٩ ورقم ٦٠٦ دوريات. وفي ١٨٨٥ عاد جرجي زيدان إلى بيروت منتدبًا كعضو عامل في المجمع العلمي الشرقي الذي أنشيء في ١٨٨٢ وضم طائفة من علماء الشام ومصر، وكان أبرز نشاطهم إلقاء عدد من المحاضرات العلمية، جمع بعضها في مجلد.

وخلال هذه العضوية درس جرجي زيدان اللغتين العبرية والسيريانية، وفي ١٨٨٦ دعي ليتولى إدارة مجلة "المقتطف" لمدة عامين، أسس بعدها مجلة "الهلال"، وبدأ معها كتابة مؤلفاته المهمة، حتى توفى في ٢١ يوليو ١٩١٤.

وكتبت جريدة "الأهرام" في رثائه كلمة جاء فيها: "لو قاس المؤرخون مدى عمره على آثاره لاعتقدوا أن صاحب الهلال بلغ المائة سنة، بينما هو لم يتجاوز الخمسين".

وفي حياة جرجي زيدان كتب معه في "الهلال": سلامة موسى، عباس محمود العقاد، خليل مطران، جبران خليل جبران، أنطون الجميل.

وبالنسبة للعقاد، نشر جرجي زيدان لـه فـي مطبعـة الهـلال مـن الكتـب "خلاصـة اليومية"١٩١١، والإنسان الثاني" ١٩١٢.

وليس من السهل حصر المجالات التي عرضت لها المجلة، ولكن يمكـن القـول إجمـالاً إنها تتناول الاكتشافات العلمية، التاريخ والحضارة العربية والآثـار القديمـة، قـضية المـرأة، التربية والأخلاق، شئون التعليم والصحافة والسياسة والمسرح والموسيقى والفنـون التـشكيلية والكتاب وغيرها من الموضوعات التي تنشر المعرفـة وتـصوغ وعـي الأجيـال، وتكـرس المدنية والرقي والعمران. وتشغل اللغة جانبًا كبيرًا من اهتمامات جرجي زيـدان منـذ بدايـة حياته الأدبية. وعنده أن اللغة كائن حي، يخضع في نموه وتجديد ألفاظـه وتراكيبـه لنـاموس الارتقاء، وذلك بالأخذ من اللغات الأخرى بقدر حاجتها، لأن هذا الاقتباس عامل مـن عوامـل النمو والارتقاء، لا الفساد والانحطاط.

واللغة العربية تعتبر عَبْرَ أدوارها مرآة لتاريخ الحضارة العربية.

وعن الصحافة يرى جرجي زيدان في مقال عنوانه "الجرائد وواجباتها وآدابها" نشر فـي الجزء الأول، السنة الرابعة مـن "الهـلال" مـن سـبتمبر ١٨٩٥إلـى أغـسطس ١٨٩٦، أن الصحافة نشأت ونمت في أوربا، وأن البلاد العربية اقتبـست الـصحافة منهـا فـي منتـصف القرن التاسع عشر، وأول هذه البلاد مصر، وتلتها بيروت، ثم تونس. وهـي جرائـد رسـمية، وبعدها صدرت الجرائد السياسية غير الرسمية.

ويقول في تعريفه للجرائد إنها "لسان حال الأمة ينطق بها فرد أو جماعة من عقلائها".

وأهم واجبات الجرائد، كما ذكر في هذا المقال، "السعي في كل ما يـؤول إلـى مـصلحة الأمة وإصلاح شئونها بانتقاد أعمالها وأعمال من يتولى أمرها، مع مراعـاة آدابهـا وأخـلاق أهلها وعوائدهم".

ويعد جرجي زيدان أول من دعا على صفحات "الهلال" إلى إنشاء الجامعة الأهليـة فـي عدد فبراير ١٩٠٠،وعند إنشائها تعاقدت معه الجامعـة علـى تـدريس تـاريخ التمـدن فـي الإسلام، ولكنها سرعان ما ألغت التعاقد بسبب ديانته المسيحية.

وفي عدد يونيو من نفس السنة ١٩٠٠أكد جرجي زيـدان فـي مقالـه عنوانـه "حريـة المطبوعات" أن الحرية هي "عنوان المدنية وروح العمران".

وكانت "الهلال"شديدة التعاطف مع الثورة العرابية. وفي عدد أغسطس ١٨٩٦من "الهلال" طالب جرجي زيدان من الحكومة أن تعفو عن عرابي، ونشرت خطابًا كتبه عرابي من منفاه في سيلان إلى جرجي زيدان. وكذلك نشرت المجلة في نصف عدد كامل سيرة عرابي بقلمه. وبعد عودة عرابي من المنفى زاره جرجي زيدان. وكرر على صفحات المجلة دفاعه عنه.

ومؤلفات جرجي زيدان تمثل مرحلة مبكرة في التأليف ذات نسق يختلف عما قبلها، وهذه المؤلفات تعد إلى اليوم مراجع أساسية للباحثين في التاريخ والأدب والحضارة، بفضل ما تكشف عنه من إطلاع واسع في العلوم والآداب، وما تتسم به من أمانة علمية ورؤية موضوعية ودقة القياس، نذكر منها:

- "تاريخ آداب اللغة العربية" (أربعة أجزاء).
- "تاريخ التمدن الإسلامي" (خمسة أجزاء).
- "العرب قبل الإسلام".
- تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر" (جزءان).
- "الألفاظ العربية والفلسفة اللغوية".

ولا يستطيع المترجم لحياة وأعمال جرجي زيدان أن يغفل كتابه المهم "تاريخ مصر الحديثة"، لأنه لم يعتمد فيه على المراجع المقروءة وحدها، منذ تاريخ الفراعنة، وإنما اعتمد على ما تفقده وحققه بنفسه من الآثار والخرائب والبنايات القديمة والجوامع والأديرة في رحلات وصلت إلى آخر الحدود المصرية في مصر العليا ومصر السفلى.

والكتابة التاريخية عند جرجي زيدان تصدر عن وعي بحركة التاريخ، وتبرز ما يتصف به كل عصر من خصائص، كما نجد في الكتب الأوربية المماثلة. وعلى غرار كتاباته التي تتسم بحسن العرض والتنسيق وضعت بعده كتب تاريخ الأدب العربي.

وتقدم هذه الكتابة الغنية بالمقارنات حياة الرعية لا حياة الملوك. ويعتبر هذا الاتجاه الذي يهتم بالشعب بداية النزعة الديمقراطية الحديثة في الكتابة التاريخية، تتجاوز النزعة الارستقراطية التي لا تهتم إلا بالحكام، وترى التاريخ هو تاريخهم.

إلا أن جرجي زيدان يرى أن الناس على دين ملوكهم في اعتدالهم وتعصبهم، فإذا كان صاحب الأمر والنهي متعصبًا، كانت الرعية متعصبة. وإذا كان معتدلاً أو متساهلاً كانت الرعية كذلك.

ومن الواضح أن جرجي زيدان استقى هذا الرأي من كتب التاريخ العربي وموسوعاته التي تتحدث عن تقليد الرعية للخافاء والأمراء والوزراء، وتذكر أن هذا التقليد لم يكن يقتصر على السلوك، وإنما يشمل الأزياء أيضًا. فكان الناس يرتدون الثياب الخشنة أو الثياب الحريرية الموشاة بحسب ما يرون رجال الحكم، تشبها بهم.

وما أكثر ما يروي عن الولع بالشعر والغناء والطعام والخيل والقيان واللهو، أو عن الحرص أيضًا على الصلاة والصيام والتقوى، تقليدًا لما يفعله الخلفاء ومن يحيطون بهم.

ويرى جرجي زيدان أيضًا أن الأمة أو العامة تتبع كتابها وقادة الأفكار في حياتها وأخلاقها. ولو أن هؤلاء الكتاب والقادة أخلصوا النصح للأمة، وأوضحوا لها حقوقها وواجبها، لكفوها مشقة الخلاف بينها وبين الدولة.

ومن المسلم به أن ظهور النزعات الفردية في المجتمع تنشأ من غياب القضايا العامة التي تشغل المجتمع كله.

والصحف والمجلات والخطب وسائط تحقق هذا النضج العام الذي يخلق به المفكرون الوسط أو الأجواء الملائمة لمعتقداتهم.

وتتمثل مادة الكتابة التاريخية عند جرجي زيدان في أحوال البلاد وحياتها الاقتصادية والاجتماعية والعقلية، وفي عوائد أهلها، لا في الأحداث السياسية والحربية، واتبع فيها منهج الكاتب الروائي ولتر سكوت، وكان له تأثره في عدد من كتاب الدراسات والروايات التاريخية.

ويرى جرجي زيدان أن التمدن ليس شكلاً واحداً مطلقًا. فلكل أمة من الأمم تمدنها بحسب ظروفها وتاريخها. وهذا التمدن يختلف أيضًا بالنسبة لكل أمة من عصر إلى عصر.

وأبرز خصائص المدنية الحديثة عند جرجي زيدان ارتفاع صوت العامة. ويتضمن كتابه "التمدن الإسلامي" مشروعًا للدولة المدنية ترعى فيها الدولة المسيحي كما ترعى المسلم، وهما يشتركان معًا في بناء الدولة وتطويرها.

والاستقلال الحقيقي للأمة في رأيه هو استقلالها بطرق معاشها ومصالحها عن الحكومة أو عن الدولة. وبذلك تصبح الحكومة أو الدولة بحاجة إلى الأمة، لا العكس.

يقول جرجي زيدان في مقال عن "العوامل الخفية في الهيئة الاجتماعية" نشر في "الهلال" في سنتها السابعة: " إن فساد الحكومة وظلم الحاكم سببان كافيان لإذلال الشعب وخموله وفساد أموره".

والحق أن الغالبية العظمى من رواد النهضة كانوا يؤمنون بدور الأفراد أو الرعية في القيام بشئونها حفظًا لإرادتها الحرة، وتطبيقًا للسياسة الليبرالية التي تحجم دور الحكومة والدولة، وتقصرها على مباشرة أعمال السياسة والإدارة والقضاء، دون التفات إلى أن تملك الأفراد أو القطاع الخاص للشئون المختلفة يمثل خطرًا حين يكون همها تحقيق أكبر ربح بلا مراعاة لأي اعتبار وطني أو إنساني.

وبعيدًا عن هذا الإشكال، فإن جرجي زيدان كان على قناعة تامة بأن ارتقاء الهيئة الاجتماعية وانحطاطها، أو صلاحها وفسادها، يتوقف على حكومتها أو على دولتها أو على سلطانها، كما نجد في تراث الثقافة العربية، ولا توجد في نظره ديمقراطية مع الجهل. ذلك أن الديمقراطية مرتبطة بالتمدن والتحديث وأنوار العلم وسراج المعرفة بين العامة والخاصة، وبتأكيد معنى الاستقلال والحرية الشخصية، وبالأحزاب التي تتفق على هدف واحد هو خير الأمة.

واقتران الحقوق العامة بالبداوة يرجع إلى أن العرب كانوا في بداوتهم وفطرتهم يخاطبون الخلفاء والأمراء كما يخاطب الفرد رفيقه.

وجرجي زيدان ينوه أيضًا بما في تعاليم المسيحية من تسوية تامة بين العامة والخاصة، بما يعني زوال الفروق بين الطبقات.

ومع تقديره البالغ للحضارة الغربية، يرى أن في الحضارة العربية كنوزًا ثمينة تستحق أن يستفاد بها في عصره، قد يغني بعضها عن الأخذ من الغرب، أو من الحضارة الأفرنجية.

وبالنسبة للأسلوب يوصي جرجي زيدان الكتاب، في مقال نشر في "الهلال" في السنة العشرين، بالتزام النسق العربي في التعبير، ويقصد به وضع الألفاظ في مواضعها وفق

قواعد الإعراب والبيان، سواء كان الموضوع علميًا أو أدبيًا. ولن يتحقق له ذلك إلا بمداومة مطالعة الكتب العربية، حتى يكتسب ملكة اللسان العربي.

والكتابة المثلى عند جرجي زيدان هي الكتابة المنسقة الأجزاء والمعاني، التي توافق أذواق الناس ويسهل عليهم فهمها، لا الكتابة المعقدة التي يستعرض أصحابها معارفهم الغزيرة وتعمقهم في العلم. وهو ضد الكلمات المهجورة، ولو اضطر الكاتب إلى استخدام كلمتين أو ثلاث كلمات بدلاً من هذه الكلمة المهجورة التي لا تفهمها العامة.

والفصل الذي نقدمه "البداوة" بعنوان "حقوق العامة من طبائع البداوة" جزء من صفحات طويلة عن "تاريخ الأحزاب السياسية من قديم الزمان إلى الآن". نشره في "الهلال" في سنتها السادسة عشرة، وأعيد نشره ضمن كتاب "مختارات جرجي زيدان" التي انتقاها بنفسه في آخر حياته وصدرت طبعتها الأولى في ثلاثة أجزاء، ثم اختصرت طبعتها الثانية في مجلد واحد في ١٩٢٧، ويشمل أحسن ما نشر في الطبعة الأولى.

نص المقال

"أول من احترم رأي الأمة اليونانية القدماء لأنهم أول من أنشأ جمهورية ونشط الفكر الديمقراطي قبل الميلاد بعدة أجيال فجعلوا للشعب حقوقًا سياسية. واقتدى بهم الرومان في صدر دولتهم ثم عادوا إلى الاستبداد. وربما مل العامة الذل فنهضوا على الخاصة ولاسيما في الدولة الرومانية، فكانوا يرضونهم بعضو ينتخبونه منهم للقضاء أو نحو ذلك ويبقون على استبدادهم فيهم؛ وهم لا يطمعون في السيادة أو الحقوق السياسية، وقلما كانوا ينهضون إلا لنصرة الخاصة في أحزابهم فينقسم هؤلاء إلى حزبين أو ثلاثة أو أربعة وينقسم العامة مثلهم.

توالى على أوروبا أجيال في عصر الدولة الرومانية والعامة لا يزدادون إلا ذُلاً وجهلاً حتى سطا عليها قبائل الجرمان من الشمال وكانوا أهل بادية واستقلال وحرية كما كان العرب في جاهليتهم وأوائل إسلامهم.

اختلط الجرمان بالرومان وبثوا فيهم روح الاستقلال ومبادئ الجمهورية كما فعل المسلمون في صدر دولتهم. فكان الجرمان في عهد بداوتهم يولون أمراءهم بالانتخاب، وإنما ينتخبون أهل الكفاءة وقوة العارضة. ولكل فرد منهم بلغ رشده حق أن ينتخب أو ينتخب، فبثوا هذه المبادئ في المملكة الرومانية لما افتتحوها لكنها ما لبثت أن ذهبت ضياعًا فعدلوا عنها إلى الحكم المطلق والملك الموروث، وإنما ذهبت تلك المبادئ منهم بذهاب البداوة والأنفة

والاستقلال إذ أركنوا إلى الترف والرخاء واستسلموا إلى المطامع والملذات كما أصاب العرب بعد تمدنهم فحولوا الحكومة من الانتخاب إلى الإرث.

ولم ترسخ الديمقراطية في أوروبا في الأجيال الوسطى لاستيلاء الجهل على العامة وانحصار العلم في الخاصة، ولو أراد الخاصة أن يمنحوا العامة حقوق الانتخاب ويجعلوا الحكومة طوع أصواتهم وهم جهلاء لأضاعوا دولتهم.

فلما أشرق التمدن الحديث بأنوار العلم وأنشئت المدارس مع تعميم التعليم بين العامة والخاصة وسَعَتْ الحكومة لترغيب الناس في العلم وإجبارهم عليه، عادت مبادئ الديمقراطية إلى الظهور وثبتت هذه المرة ونمت لأنها مؤسسة على العلم الصحيح. فأصبح للعامة صوت مسموع ورأي نافذ.

وأصبحت مقاليد الأمور راجعة إليهم فانقسموا إلى أحزاب اتفقت في خدمة الأمة واختلفت في الطريق المؤدي إليها وهي الأحزاب السياسية التي نحن بصددها.

حرية الأفراد:

على أن حرية الأفراد بدأت في التسرب إلى شعوب أوروبا منذ ظهور النصرانية لأن تعاليمها تؤدي إلى التسوية بين العامة والخاصة في نظر الدين. ولكن الأحوال لم تكن تأذن بظهور هذا الشعور لأن نظام الاجتماع يومئذ كان يقضي بتفضيل الحكومة على الشعب – كانت الحكومة كل شيء والشعب لا شيء، تضحي بمصالحه في سبيل مصالحها. وكانت غاية التمدن عندهم أن يشتد ساعد الحكومة ويتسع سلطانها لا تبالي بما تسفكه في سبيل ذلك من دماء الأفراد أو الجماعات من العامة، ولا هي تسأل عنه ولا هم يعدون عملها خارجًا عن حقوقها لألفهم الظلم وتعودهم الاستبداد لأنهم كانوا لا يفقهون معنى الاستقلال الذاتي أو الحرية الشخصية. وكانوا يزدادون تكمنًا من ذلك كلما تقهقرت الدولة لتفشي الجهل بين الناس، وهو عدو الإنسانية وقاتل النفوس الأبية، وكلما زاد الشعب جهلاً زادت حكومته استبدادًا وظلمًا.

قضت أوروبا أجيالها الوسطى وهذه حالها، حتى إذا انقلب تمدنها القديم ونشأ التمدن الحديث بعد أن أبدلت الدولة الرومانية بالدول الحالية تبدل نظام الاجتماع فيها وتحولت الأولية من الحكومة إلى الشعب فأصبح الشعب الأصل والحكومة الفرع، وبعد أن كانت غاية الاجتماع تأييد الدولة وتوسيع دائرة المملكة ولو هلك الشعب، أصبحت الغاية تأييد مصلحة الشعب

والسعي في سعادة الفرد، وما الحكومة إلا الوسيلة المؤدية إلى ذلك.والفضل الأكبر في رفع منزلة العامة وبث روح الاستقلال فيهم للجرمان الذين هبطوا على المملكة الرومانية من الشمال، فذهبوا بما بقي من سيادة الرومان في الغرب، وأسسوا الدول الحالية كما تقدم، وكانوا أهل بادية واستقلال كما كان العرب لما صعدوا إليها من الجنوب في صدر الإسلام وذهبوا ببقيتها في الشرق. وحرية الأشخاص طبيعية في أهل البادية لتمرسهم بالغزو والحرب، وكلهم محارب ذو بأس وسيف، وكلهم يشترك في اقتسام الغنيمة.

اعتبر ذلك بما كان عليه العرب قبل تمدنهم إذ كان البدوي يخاطب الخليفة أو الأمير كما يخاطب بعض رفاقه.

فتحول نظام الاجتماع في أوروبا من سيادة الدولة إلى سيادة الأمة، وأصبحت الديمقراطية من أهم أغراض الأمم. ورافق ذلك تشكيل مجالس تنوب عن الشعب لمشاركة الحكومة في الرأي أو الاقتراح وهو الدستور. وكان انتخاب النواب معروفًا في الأجيال الوسطى على كيفية أخرى، أما انتخابهم على الكيفية الحالية فهو من محدثات الدول الجديدة. وقد ظهر أولاً في أسبانيا فباشرته أراغون وقسطيلة في أواسط القرن الثاني عشر للميلاد، واقتدت بها صقلية سنة ١٣٣٢ ثم جرمانيا سنة ١٣٥٥ فانكلترا سنة ١٣٦٥ ففرنسا سنة ١٤٠٢.

تلك هي فاتحة إشراف الشعب على أعمال الحكومة واشتراكه في أرائها بواسطة مجالس النواب. فلا عجب إذا حافظ على حقوقه وغل أيديها عن الاستبداد فيه فأخذت حقوق الفرد تصان وحريته تظهر فوضع الدستور ونشأت الأحزاب الديمقراطية وساد الرأي الجمهوري.

الأحزاب السياسية:

لما سنت شعوب أوربا وأمريكا الدستور وألفت مجالس النواب، أصبحت هي المسئولة عن شئونها السياسية وأحوالها الاجتماعية، وكانت العامة قد تثقفت عقولهم واتسعت مداركهم بالعلم والتربية، فزاد اهتمامهم بترقية حالتهم الاجتماعية، وانصرفوا إلى البحث في ذلك بواسطة نوابهم فإذا جرهم البحث إلى الاختلاف في مسألة مهمة تحتاج إلى أخذ ورد تباينت آراؤهم في الوسائل المؤدية إلى الغرض المقصود فينقسمون إلى حزبين فأكثر لتسهيل البحث ويهتم كل حزب بإيراد الأدلة على صحة رأيه يبدأ هذا الانقسام في النواب ويتطرق طبعًا إلى الذين أنابوهم وهم العامة. والنائب لا يذهب إلى رأي أو ينحاز إلى حزب إلا وهو عالم بمجمل

رأي الذين أنابوه، فهو إنما يؤدي واجبًا عليه نحو منتخبيه، وتختلف هذه الأحـزاب قـوة وعمـرًا باختلاف المسائل المختلف فيها.

وأقدم تحزب سياسي بين نواب الأمة ظهر في إنكلترا بـين مجـالس الأشـراف والعمـوم، ومنها حزبان عرفا بحزبي التوري والهويج، ويراد بـالتوري الأشـراف أو الخاصـة وبـالهويج الشعب. وكان حزب الشعب سببًا كبيرًا في إلغاء تجارة الرقيق ورفع شأن العامة. وربمـا ظهـر في أوروبا مثل هذه الأحزاب مما لا أهمية له. وأما الأحزاب الجمهورية التي انقسم إليهـا عامـة الشعب للبحث في مصلحة الأمة فلم تظهر إلا في أواخر القرن الثامن عشر، ولا عجـب إذا كـان الأمريكان هم الذين قاموا بها لأنهم أول من نال الحرية بقوة الشعب.

وذلك أن بلادهم كانت قبل استقلالها منقسمة إلى ولايات كل منها مستقل بحكومتـه وشـئونه لا يجمعها إلا الخضوع لسلطة إنكلترا. وأرادت هذه الولايات أن تتحد وتـشترك فـي الحكومـة والنظام، لكن الإنكليز كانوا يفرقون بينها خوفًا من اتحادها عليهم. ولما نهـضوا للاسـتقلال لـم يكونوا قد اتفقوا على توحيد الولايات فلما فرغوا من الحرب واستقلوا عادوا إلى البحـث فـي ذلك فاختلفوا فيه وانقسموا سنة ١٧٨١ إلى حزبين عـرف أحـدهما بحـزب الفـدرال وهـو القائـل بالانضمام وحزب الانتيفدرال ضده. وفي سنة ١٧٨٨ غلب الحـزب الأول وانـضمت الولايـات المتحدة إلى دولة واحدة سنة ١٧٨٩ وساد حزب الفدرال واستقل بتدبير شئون الحكومـة وانـتظم أكبر رجال السياسة فيه.

ثم اختلفوا في تنظيم حكومتهم من حيث علاقة الولايـات بعـضها بـبعض فانقـسموا إلـى حزبين أحدهما يرى أن تكون الولايات تابعة لحكومة مركزية تشبه الحكومة الملكيـة، والأخـرى يرى استقلال كل ولاية بأحكامها. واتفق في أثناء ذلك قيام الفرنسيين على ملكهم لـويس الـسادس عشر بالثورة الفرنسية المشهورة سنة ١٧٨٩ وقد سموا أنفسهم جمهوريين نـسبة إلـى الجمهـور وإشارة إلى نهوضهم لمقاومة سلطة الملك، فاقتبس الأمريكان هذه التـسمية سـنة ١٧٩٢ وسـموا بها الحزب القائل بمنع توحيد الحكومة. وكان الحزب في أول تشكله ضعيفًا وأخذ ينمـو وحـزب الفدرال باق.

وكان الأمريكان قد عقدوا مع فرنسا عهدًا سنة ١٧٧٨ يقضي بتعاونها عنـد الحاجـة علـى أثر ما كان من نصرة الفرنسيين للأمريكان في استقلالهم، فلمـا فـاز الفرنـسيون بجمهـوريتهم حملوا على الدول سنة ١٧٩٣ وفي جملتهن إنكلترا واستنجدوا الأمريكان فتحيـر هـؤلاء بـين أن يقدموا بعهدهم ويعرفوا جميل فرنسا عليهم وبين أن يحاربوا إنكلتـرا وتجـارتهم فـي قبـضتها،

فكان من رأي حزب الفدرال البقاء على الحياد، ثم جاءهم مندوب من فرنسا يذكرهم بالعهود فأثر قدومه في الشعب وهاج وطفق يهدد الحكومة ويستحثها على القيام بعهودها، فلم ينجح، ولكنه أحدث حزبًا ثالثًا عرف بالحزب الديمقراطي وهو يتفق مع الحزب الجمهوري من بعض الوجوه ويختلف من البعض الآخر ثم اتحد الحزبان فسميا الحزب الديمقراطي الجمهوري وتقلبت عليه أحوال شتى. وقس على ذلك أحزاب سائر الدول*.

جرجي زيدان

[٢]

الحرية ونظام الحكم

بقلم: أحمد لطفي السيد

(١٨٧٢-١٩٦٣) أحد القيادات الفكرية والروحية التي تدين له النهضة المصرية الحديثة بالكثير، بفضل كتاباته وترجماته التي تميزت برجاحة العقل، وبعمق النظر والتحقيق من مختلف الوجوه، في القضايا التي عرض لها. واسم أحمد لطفي السيد يقترن في النصف الأول من القرن العشرين بالديمقراطية الليبرالية التي قدمها للقراء في أعماله، في هذه المرحلة من تطوير المجتمع المصري، كما قدمها بشمائله السمحة في مسلكه العام.

والديمقراطية الليبرالية كما طرحها أحمد لطفي السيد، في العقد الثاني من هذا القرن، تختلف عن الديمقراطية الاشتراكية التي أخذت بها الدولة في الستينات، في عنصرين أساسيين:

العنصر الأول: تقديم الفرد على المجتمع.

العنصر الثاني: عدم تدخل الدولة في قطاعات الحياة إلا في حدها الأدنى، مع حقها الكامل في المراقبة.

وحدها الأدنى في التدخل، الذي تفرضه الضرورة، لا تعدوا أن تكون ثلاثة هي: البوليس– القضاء – الجيش.

أما ما عدا ذلك، في قطاعات الإنتاج والخدمات والتنظيم الاجتماعي، فلا ولاية للحكومة عليها، أو لا شأن لها به، وإنما تتركها للأفراد والمجاميع تقوم به، دون خوف من أن يتعرض المجتمع للاستغلال من قبل هذه الحرية الفردية، كما ترى الديمقراطية الاشتراكية.

والحكومة البرلمانية التي يأخذ بها أحمد لطفي السيد، في فلسفته السياسية والاجتماعية، تعني حكومة الأكثرية، أو حكومة الشعب، مصدر كل السلطات والتشريعات، التي تلبي رغبات الناس، وتصون حقوقهم الأساسية في الاجتماع وغيره، في إطار إيمان لطفي السيد بمذهب المنفعة في الفلسفة الغربية، فلسفة جون ستيوارت مل وجيمس مل وبنتام، حيث تتوافر حرية التجارة والاقتصاد والأنشطة الاجتماعية، تخفيفاً للحمل على الحكومة.

وتخفيف الحمل على الحكومة، في نظر أحمد لطفي السيد، يعد مغنمًا لها، وتقليلاً لمغارمها، ويحبب فيها الناس لاستمتاعهم بالحرية، أصل كل سعادة ومنفعة.

ولا شك أن الوسط التاريخي الذي نشأت فيه دعوة أحمد لطفي السيد، في ظل الاستعمار البريطاني والرجعية الأرستقراطية ذات الأصول التركية، هي التي تجعل من هذه الدعوى للديمقراطية الليبرالية دعوة متقدمة لا دعوة رجعية، لأنها تعمل على تحرير المجتمع من هذه السلطة التركية المستبدة، وتقييد الحكم المطلق، وتضييق الفوارق بين الطبقات من منطلق عدم التسليم بسيادة طبقة على طبقة وتقيد الحكم المطلق، وتضييق الفوارق بين الطبقات من منطلق عدم التسليم بسيادة طبقة على طبقة، وتوسيع دائرة التشابه بين أفراد الأمة، وهذا هو العدل المرادف للتسوية بين الناس في أدبيات النهضة الحديثة، والدفاع عن حقوق الإنسان الشخصية والمدنية، خاصة في إبداء الرأي، لأن من حق هذه القلة أن تعبر عن نفسها إزاء الكثرة الغالبة.

ذلك أن تضخم سلطة الحكومة في ظل هذه الظروف غير العادلة، يؤدي إلى خدمة الطبقة المنتمية إليها وحدها، وإهمال ما عداها، ويحول دون تقدم المجتمع نحو المدنية.

لذا يمكن أن نعتبر دعوة أحمد لطفي السيد للحرية الديمقراطية، أو للديمقراطية الليبرالية، خطوة من خطوات التحديث والعمران وإعلاء شأن الفرد، بإنشاء التنظيمات الحزبية التي تملك البرامج والخطط والأهداف التي تحسن أحوال المجتمع، وتخرج بها من الخصوصية إلى الكونية، أو من الجزئي إلى الكي، بحكم ارتباط الوجود الإنساني على إطلاقه بالوجود التاريخي المتعين، والحد من السلطة الاستبدادية، وكان يمثلها الحكم الدكتاتوري للخديوي عباس حلمي، من خلال المطالبة بالدستور.

ومن البين أن دعوة أحمد لطفي السيد القائلة بأن من حق الأمة أن تحكم نفسها بنفسها كان لها تأثيرها المباشر في التحضير لثورة ١٩١٩، التي كافحت من أجل الاستقلال والدستور، فضلاً عن تأثيرها في الصحافة، وفي نهضة المرأة، وفي إصلاح اللغة حتى تساير لغة الكتابة لغة الكلام، وفق حاجات التطور ومقتضيات العصر والحضارة.

وهناك أيضًا عند أحمد لطفي السيد إطلاع القراء على الحضارة الأوربية، ونشر العلم وفنون المعرفة والمنطق في إدراك الحقائق، بترجماته لكتب أرسطو: "السياسية" و"الأخلاق" و"الكون والفساد" و"الطبيعة"، التي كانت من الأحداث الثقافية الاستثنائية، لأنها ظهرت في فترات من الركود وضعف حركة الترجمة للمطولات، فإذا بهذه الأعمال للمعلم الأول أرسطو، التي عاشت عليها الإنسانية في جميع عصورها، تنقل للغة العربية بقلم مترجم أطلق عليه طه حسين نفس الصفة، المعلم الأول في وطنه، أو أرسطو المصري، وإن كانت صفة "أستاذ الجيل" أشهر ما وصف به. ولعل أحمد لطفي السيد كان يرمي بترجمة النصوص الأساسية للفلسفة اليونانية إلى أن تنتفع الثقافة العربية المعاصرة بما تتفتق عنه من جديد، على نحو ما انتفعت بها الفلسفة العربية الإسلامية في حضارتها الأولى، أيام بني أمية وبني العباس.

ويضرب أحمد لطفي أمثلة على فشل الحكومات في المهام التي تتجاوز الولايات الثلاث (الأمن الداخلي – القضاء – الدفاع عن الوطن) مثل استصلاح الأراضي البور، والزراعة، والتعليم، وغيرها.

والمقال الذي عنوانه "الحرية ومذاهب الحكم" نشر في "الجريدة" –وهي جريدة غير رسمية – في ديسمبر ١٩١٣، ويعد من أهم مقالاته في التعبير عن فلسفته الديمقراطية الحرة، وقد أعيد طبعه في الجزء الثاني من كتابه "المنتخبات" الذي طبع بمطبعة المقتطف والمقطم بمصر في ١٩٤٥، وأهدته مجلة "المقتطف" لقرائها.

نص المقال

"تناوبت الأمة في أزمات التاريخ حكومات مختلفة متنوعة المقاصد، متباينة المظاهر والنتائج، كان من اختلافها إيجاد المذاهب السياسية. لكل مذهب فريق من الكتاب يؤيده، وطائفة من الناس تنتصر له. كل يتعصب لمذهبه، ويرى في تحقيقه نفع الكافة.

أما نحن فإننا نرى من بين مذاهب الحكم، إن المذهب الحقيقي بالإتباع في مصر في الظروف التي نحن فيها، هو مذهب الحرية، وإن كان في المدنية الحديثة أقدم عهدًا من مذاهب الاشتراكية، التي يختلف تطبيقها باختلاف البلاد.

لا ننكر أننا لا نعرف إلى الآن أمة استأثر بها مذهب واحد وصارت حكومتها على قواعده؛ من غير أن تضيف إليه قواعد أخرى من مذهب آخر حتى لنرى الحكومة الواحدة توفق في برنامجها بين قواعد مذهب الحرية وقواعد مذهب الاشتراكية، كما تفعل الآن حكومة الأحرار في إنكلترا. وما يكون تلقيب الحكومة بلقب حكومة الحريين، أو حكومة الملكيين، أو الاشتراكيين، إلا تلقيبًا بالتغليب، وإن هذا النظر لتؤيده طبائع العمران ويؤيده العقل أيضًا. فقد يكون التعسف سوق كل الجزئيات مساقًا واحدًا تحت قاعة واحدة بل علمنا الاستقراء في الحوادث، طبيعية كانت أو اجتماعية، أن للاستثناء في القواعد العامة محلاً من الوجود لا يصح الاستهانة به. حتى أن قاعدة النيابة في البلاد الديمقراطية، وهي قاعدة الأكثرية، أخذت هي أيضًا تنقص من بعض أطرافها. فإن بعض الأمم الديمقراطية، جعل يدخل على هذه القاعدة استثناء جديدًا هو تمثيل الأقليات بقدر المستطاع.

نقول ذلك مقدمة للتصريح بأن قاعدة كل مذهب من مذاهب الحكم هي المنفعة، فكل مبدأ من المبادئ إنما يدور مع منفعة الأمة، دور العلة من المعلول.

ولو أننا حكمنا المنفعة في اختيار المذهب الذي نراه أولى بالإتباع في تشريعنا المصري، لما ترددنا لحظة واحدة في أن المذهب الذي تأمر المنفعة بإتباعه، هو مذهب الحرية.

مذهب الحرية، أو مذهب الحريين، يقضي في أصله بأن لا يسمح للمجموع في البلاد الحرة أو للحكومة (في بلاد مصر) أن تضحي حرية الأفراد ومنافعهم لحرية المجموع أو الحكومة في التصرف في الشئون العامة. هذا المذهب يقضي في أصل وضعه بأن لا يكون للحكومة سلطان إلا على ما دلتها الضرورة إياه، وهو ثلاث ولايات: ولاية البوليس، وولاية القضاء وولاية الدفاع عن الوطن، وفيما عدا ذلك من المرافق والمنافع، فالولاية فيه للأفراد والمجاميع الحرة.

الحكومة بأصل نظامها، مهما كان شكلها، ليس لوجودها علة، إلا الضرورة. فيجب أن يقف سلطانها داخل حدود الضرورة، ولا يتعداه إلى غيره من سلطة الأفراد في دائرة أعمالهم،

لأن كل حق تيضفه الحكومة إلى ذاتها، إنما تأخذه من حقوق الأفراد. وكل سلطة تسندها إليها، ضغط على حرية الأفراد.

ليس ما نقول من هذا القول، وما نقرر من هذا المذهب، نظريات مجردة، لا دليل عليها إلا بالفروض المنطقية. إن الحس قد أثبت بالأمثلة اليومية، أن الحكومة في كل أمة، ما وليت عملاً خارجًا عن دائرة الولايات الثلاث التي ذكرناها، إلا أساءت فيه تصرفًا، وفشلت نتيجة. وعندنا في مصر نصبت الحكومة نفسها مزارعًا كبيرًا، فوضعت يدها على الأرض وتصدت لاستغلالها، وجاءت لنا بالبذور والماشية وآلات الزراعة لنزرع على حسابها مرابعين، ففشلت في مقصدها وساءت زراعتها، ولم تؤتها الأرض من أكلها شيئًا مذكورا.

فأدركت بعد ذلك خطأها الفاحش، فتركت الزراعة وتنازلت زمنًا طويلاً عن أن تنصب نفسها مزارعًا، لأن الزراعة من عمل الأفراد، من عمل المجاميع، لا من عمل الحكومة. خذ مثلاً آخر مصلحة الدومين أو الأراضي الميرية. قدر ميزانيتها وإيرادها ومصاريفها، تجد من غير عناء أن ريع الفدان فيها كان دائمًا أقل من ريع الفدان في زراعة الأفراد والشركات الحرة. مع أن مصلحة الدومين كان لها من الامختياز في الري والصرف ومراعاة الخاطر والخروج من المضايق لوائح المناوبات، ما كان من شأنه أن يجعل حاصلات أرضها أوفر من حاصلات أرض الفلاحين.

كذلك الحكومة إذا اتجرت في الملح بالذات أو في غيره من أصناف التجارة، لا تستطيع أن تكون تاجرًا محمود العمل ولا مفيد النتيجة. وهي إذا اشتغلت صانعًا، فأسوأ ما تكون صناعتها، وأخس مات يكون كسبها منها. فإذا اشتغلت الحكومة معلمًا بالذات، فلن تعرف من نتيجة تعليمها إلا محاولة التسوية بين العقول، التي جعل الله بينها من الفروق أكثر مما نراه من الفروق بين الأجسام. ولم يقل أحد إلى الآن، إن للحكومة اختصاصًا في العلم. فإننا قد وجدنا العلماء الأحرار والمعلمين الأحرار، يستنبطون كل يوم قاعدة جديدة، في العلوم المختلفة، ويضيفون إلى المخترعات الإنسانية مخترعًا جديدًا. وما عرفنا أن حكومة من الحكومات قررت قاعدة علمية أضيفت إلى قواعد علم الحساب أو علم الفلك، ولا زادت قاعدة على قواعد الأخلاق والسلوك في الحياة. فإن لم تكن الحكومة عالمة ولا مربية، ولم يك ذلك من اختصاصها، فمن المعقول أن تكون مزاولتها للتعليم العام بالذات، لا تسد أطماع الأمة من التعليم. ولكننا مع ذلك يجب علينا أن نعترف بأن للحكومة الحق الكامل في مراقبة التعليم، حتى لا يكون فيه ما يخل بالآداب العامة، التي من حق البوليس أن يحافظ عليها.

هب أن الحكومة الاشتراكية، أو الحكومة التي تتدخل في غير الولايات الثلاث التي ذكرناها، حكومة نافعة ومفيدة في البلاد الديمقراطية، أي البلاد المحكومة بسلطة الأمة، فهل تكون مداخلة الحكومة في غير ما لها من الحدود، مفيدة في مصر؟.

البداهة تشهد بأننا لا مصلحة لنا في أن نأخذ حق الفرد لنعطيه للحكومة، التي ليس لنا من أمرها نصيب، وليس لنا عليها أي سلطان!!.

على أن كل ما نحن فيه من سوء الحال، أخلاقية كانت أو اقتصادية أو سياسية، إنما سببه الأصيل نقص الحرية في نفوسنا نقصًا فاحشًا، جره علينا الاستعباد القديم أو الاشتراكية المعكوسة، التي كنا فيها الأزمان الطوال. لو كان لأي بلد حاجة من تسليم حقوق الفرد إلى المجموع أو تحكيم المجموع (الحكومة) في غير الولايات التي ولتها إياها الضرورة، فنحن المصريين أحوج ما نكون لتوسيع ميدان العمل لحرية الفرد، حتى يسترجع ما فقد من الصفات الضرورية للرقي المدني، والمزاحمة في معترك الحياة. وحتى ننبذ نهائياً اتكالنا على الحكومة في الشئون الجلية والدقيقة، ولنخرج من هذا الإحساس الذي كأنه عام في الشرق، إحساس أن الأمة رعية والحاكم راع، يتصرف في رعيته على ما يشتهيه. إن هذا الإحساس الذي اتخذناه قاعدة لسياستنا، بل طريقًا لسلوكنا في حياتنا القومية، هو الذي أبعدنا عن سرعة الأخذ بمبادئ التمدن الحديث، وفرق كلمتنا، وأثقل في طريق المجد خطانا. إن هذا الإحساس من شأنه أن يقلل الاعتماد على النفس، بل يودي بهذه الفضيلة التي هي أساس النجاح في أعمال الأفراد والأمم.

نوابنا المحترمون – أنتم أعلم بحاجة قومكم وقد أنابتكم الأمة عنها في تقرير مصالحه، فأنتم أحرار في اختيار أصلح المذاهب التي تتخذونها القاعدة الغالبة في تشريعكم. ولكن ذلك لا يمنع من الفات أنظاركم العالية إلى أن للتشريع دخلاً لا يستهان بأثره في أخلاق الأمة وعاداتها ومشاعرها. فإذا كانت قاعدة التشريع هي حرية الأفراد، انبعث ضوء هذه الحرية في قلوب الشعب، وظهرت آثاره في أعماله. والحرية أساس المسئولية، وطريق النجاح في الحياة.

لئن تساءل بعضهم ما شأني في تقرير هذه الملاحظات، ولست نائبًا عن الشعب، ولا عضوا في الجمعية التشريعية، فإني منتحل جواب ذلك الكاتب الكبير الذي قال: (لو أنني شارع لما أضعت الوقت في الكتابة، ولكنت استعضت عنها بالعمل) كل منا يعمل ما يقدر عليه. علينا تبين الحق من الباطل، ونوابنا لهم أن يستمعوا القول ويتبعوا أحسنه.

نوابنا المحترمين – نعلم أن الظروف التي فيها بلادنـــا وحكومتنـــا قــد تقــوم حـــاجزاً دون تحقيق كل رغباتكم الشريفة، التي تسعى بكم إلى تحقيــق مـــا يتمنـــاه المخلــصون لهــذه الأمــة الكريمة. ولكن تصويركم لمذهب الحرية، أو لمذهب الحريين، تــصويرًا بــارزًا تــراه عيــون الشعب، وتلمسه أيديه، مفيد في تربيتنا السياسية، ذو أثر واضح في مصالحنا القومية.

إننا لا نجد تنافيًا بين السير على نهج الحريين في الدائرة الــضيقة التــي تحــد اختــصاص نوابنا في الجمعية التشريعية، وبين شكل وحكومتنا الحاضر. وقد نظن أن حكومتنـــا لـــو انــصفت لكان كل ما يهمها حفظ الأمن واستقلال القضاء. والرجوع إلى تأييــد حريـــة الأفـــراد، وحريـــة الفكر والكتابة، وحرية الاجتماع والخطابة، وحرية العمل في منطقة القانون العام. لنـــا أن نطلـــب منها ذلك، ولنا أن نطلب إليها أيضًا أن تكون شديدة قوية الشكيمة فيما وليت من الأعمـــال والتـــي ولتها إياها الضرورة فإننا لا نألم للشدة في الحق والمصلحة، ولكننا لا نقبل الاعتداء علـــى حقـــوق الأفراد مهما كسي ثوبًا من التسامح والرفق".

أحمد لطفي السيد

[٣]

الديمقراطية المصرية في عهد الفراعنة

بقلم: محمد لطفي جمعة المحامي

ازدهرت الثقافة المصرية في النصف الأول من القرن العشرين بجهــود عــدد كبيــر مــن الكتاب والمبدعين والمترجمين والصحفيين، ليس من السهل إحصاؤهم، جمعوا في تكــوينهم بــين التراث القومي والثقافة الغربية.

من أعلام هذه المرحلة الذين شاركوا في صــنع نهــضتها الأدبيــة الحديثــة فــي أبعادهــا الإنسانية محمد لطفي جمعة.

ولمحمد لطفي جمعه إنتاج غزيــر مــن الكتــب والمقـــالات والمــذكرات والمحاضــرات والرسائل والسيرة الذاتية والترجمة والرحلات والمعارك التي تقدم لنـــا كاتبًـــا موســـوعياً، بعيـــد

الغور، ارتبط بثقافته العربية ارتباطه بالثقافات الأجنبية في عصورها المختلفة، وأجيالها المتتالية.

ولد محمد لطفي جمعه في ١٨٨٦، وتوفي في ١٩٥٣. حصل على إجازة مدرسة المعلمين في ١٩٠٥، والتحق بعدها بمدرسة الحقوق الخديوية، ولكنه فصل منها بسبب نشاطه الوطني ضد الاحتلال الإنجليزي والحكومة الخاضعة له، فسافر بماله القليل وبلا عون أحد إلى فرنسا سنة ١٩٠٨ لدراسة القانون في جامعة ليون، وعاد إلى بلاده في ١٩١٢، بعد أن طاف أوروبا كلها.

بدأ حياته الأدبية بكتابة القصة القصيرة، ونشر في ١٩٠٤ مجموعة في "بيوت الناس" التي تعد أول مجموعة قصصية في أدبنا الحديث. وقد ترك لطفي جمعة مجموعة قصصية أخرى مخطوطة بنفس العنوان، كان مقررا لها أن تصدر مع المجموعة الأولى، في مجلد واحد عن المجلس الأعلى للثقافة ضمن احتفاله بذكرى هذا الكاتب.

ويعد محمد لطفي جمعة أيضًا رائدًا في الرواية بروايته "في وادي الهموم" التي صدرت في ١٩٠٥ثم صدر له في ١٩٠٦ "تحرير مصر"، وهو من الكتب السياسية المترجمة. وفي ١٩١١ صدر له "محاضرات في تاريخ المبادئ الاقتصادية والنظامات الأوروبية"، و"الحكمة المشرقية" ترجمة ودراسة في ١٩١٢، ويضم ثلاثة كتب هي "حكم فتاح حوتب"، "روضة الورد" لشيرازي، و"التعليم الراقي للمرأة اليابانية.

وصدر له في نفس السنة ثلاثة كتب أخرى ما بين التأليف والترجمة، وهي: "حكم نابليون"، "الأمير" لميكافيللي، و"ليالي الروح الحائر". وفي١٩١٧ "مقدمة قانون العقوبات ومبادئ العلوم الجنائية". وفي ١٩١٩ "تاريخ علم الاجتماع"، وفي ١٩٢٠ "مائدة أفلاطون" دراسة فلسفية.

وفي ١٩٢٦ "الشهاب الراصد: نقد كتاب في الشعر الجاهلي لطه حسين".

و"تاريخ فلاسفة الإسلام" ١٩٢٧، و"الشيخ محمد عبد السلام، " في نفس السنة. و"حياة الشرق ودوله وشعوبه وماضيه وحاضره" ١٩٣٢ و"سجل أشهر القضايا العالمية" ١٩٣٤، و"بين الأسد الإفريقي والنمر الإيطالي" ١٩٣٥، وهو بحث تاريخي نفسي اجتماعي في المشكلة الحبشية – الإيطالية. ثم "ثورة الإسلام وبطل الأنبياء أبو القاسم محمد بن عبد الله" الجزء الأول ١٩٤، وهو آخر كتبه، وأعيد طبعه كاملاً بعد وفاته بسنوات في ١٩٥٩.

ومع بداية التسعينات الماضية عكف ابنه رابح لطفي جمعه على تحقيق المخطوطات التي تركها لطفي جمعه في شكل مسودات من غير تنقيح، وجمع ورتب مقالاته المتفرقة، ووضع لها المقدمات الضافية بقلمه وبقلم غيره، وأصدرها على نفقته الخاصة فيما يقرب من عشرين كتابًا في السنوات من ١٩٩١ إلى ٢٠٠٢ وهذا العدد من الكتب يساوي ما صدر للطفي في حياته من ١٩٠٤ إلى ١٩٤٠ .وبذلك يكتمل لأول مرة في تاريخنا الثقافي إنتاج كاتب من أعلام العصر، لم تضع من مخطوطاته القديمة ورقة واحدة، ولم يطرح مما نشره في الدوريات مقال واحد.

وتأخذ مؤلفاته مكانها البارزة في المكتبة العربية.

ومن مقالات محمد لطفي جمعة الأدبية والسياسية والاجتماعية والفلسفية التي جمعت في هذه الكتب الحديثة، نختار مقالة "الديمقراطية المصرية في عهد الفراعنة" الذي نشر في مجلة "البلاغ الأسبوعي" في ١٥ مايو ١٩٢٩ ويعرض فيه لطفي جمعة للديمقراطية في الحضارة المصرية القديمة، أم الحضارات الإنسانية، معبراً فيها عن المبادئ السامية في معاملة الزوج لزوجته، سواء كانت ملكة أو أميرة أو كانت من عامة الناس أو من الطبقة الوسطى، وهي أفكار متقدمة يقصد بها الكاتب الحياة المعاصرة في واقع المجتمع، وفي تطلع هذا المجتمع للقضاء على كل صور الظلم والفقر والجهل، وفي نشر الحرية والعدل والعلم. كما يشير لطفي جمعة في مقاله إلى حياة الشعب التي يسودها، في عهد الفراعنة، الإخاء والمساواة والحرية.

وهذه المبادئ هي التي قامت عليها ثورة ١٩١٩، قبل عشر سنين من كتابة هذا المقال، وجوهرها الإيمان بالحق الطبيعي، ويقصد به العمل بالقوانين الوضعية لا القوانين الإلهية. والقوانين الوضعية تفصل الدين عن الدولة، ويفوض الشعب في مزاولة السلطة، وإلا فقدت هذه السلطة شريعتها، وتقييد سلطه الملك بالدستور، والدستور هو المجسد للإرادة الشعبية.

وبالمقابل يرى محمد لطفي جمعة أن نكبة العالم التي تبدت في عصره ترجع أساساً إلى أوضاعه الاقتصادية. وعنده أن قيمة المال ليست في تكديسه، وإنما في حسن توزيعه، وفي حسن الانتفاع به.

والإصلاح الحقيقي في نظر لطفي جمعة ليس هو الإصلاح الذي يعتمد على قوة الحكومة، وتصدر به القوانين والتشريعات، وإنما هو الذي يكون نابعًا من طبقة الأمة، ويعتمد على الرأي العام من خلال حملة الأقلام الذين يبعثون الثقافة، ويغذون الروح، ويرقون بالنفوس على مستوى الأفراد، لا فرق في المجموع الإنساني بين رجل وإمراة، أو بين طبقة الأعيان

والأمراء وطبقة الشعب، ويقيمون عالما يتوازن فيه الريف والمدينة، فلا تتضخم المدينة على حساب الريف، لأن ضعف الريف وهزاله يضعف الحياة القومية كلها، ولا يطغى فيه قديم على جديد، أو جديد على قديم، وينتفي فيه التفكك الأسري الذي يهدد المجتمع كله بالخطر، ويعتني فيه بالناشئين والشيوخ والعجزة، ويتبادل الشرق والغرب فيه الأفكار وقيم الجمال حتى تزداد الثقافة العربية كمالا وصقلاً، وتزدهر الآداب والفنون والعلوم بفضل الديمقراطية، كما تتفتح الزهور في ظل الحرية.

نص المقال

"كان من حسن حظي أن تلقيت مبادئ اللغة الهيروغليفية على يد الأستاذ فيكتورلوريه (الذي كان مديراً للمتحف المصري قبل المأسوف عليه ماسبيرو) وذلك منذ عشرين عامًا في كلية الآداب بجامعة ليون، ولكنني لم أظفر من تلك اللغة في القدم بما ظفر به الأخصائيون فيها، على أنها أفادتني حب البحث في تاريخ مصر القديم، وقد رأيت من أحوال هذا الشعب الذي كان يعيش على ضفاف النيل ما يجدر بإعجابنا نحن ورثة تلك المدنية النبيلة، فإنه منذ ستة آلاف سنة كان يسكن وادي النيل شعب سن لنفسه شرائع وقوانين لا تقل عن الشرائع والنظم التي جاء بها بعض الأنبياء بعد ذلك بأجيال عدة، فبينما كان الإنسان في القرون الأولى من تاريخه الفطري يضرب في ظلمات الجهالة والوحشية، لا يكاد يكون بينه وبين الحيوان الصامت فرق، كانت الأمة المصرية تنشر المدنية والحضارة اللتين ينشدهما الشرق في عهدنا هذا ولا يزال بعيداً عنهما بمراحل، وهما اللتان سار عليهما العالم الأوروبي منذ قرن بعد قيام ثورات سفكت فيها الدماء أنهاراً. فما أعظم تلك الأمة التي نهضت وتعلمت بغير وحي سماوي وأدركت قيمة المرأة فوضعتها في المقام الأول.

ولم يكن احترام المرأة قاصراً على الملكات والأميرات، كما هو المشاهد في آثار توت عنخ أمون لاسيما صورة الملك وزوجته المثبتة في ظهر عرشه وهي من أدل الصور على العطف والمساواة والمودة الزوجية، بل كان الاحترام شاملاً نساء الشعب والطبقة الوسطى. وقد استدل علماء الآثار على ارتفاع مكانة المرأة المصرية مما شاهدوه في المدافن وصفائح القبور ونقلوه عن الكاغد (البردي)، وقد دلنا الأستاذ ليففر أمين المتحف في زيارة الآثار المصرية على الصندوق حرف B في الغرفة حرف B بالطبقة الأرضية وبه تمثال مصنوع من الحجر الجيري للمصري "سابوتي" وزوجته وولده. والمتأمل في هذا التمثال المصنوع على نمط أوربي GROUPE (استغفر الله بل إنه كان نموذجاً للنمط الأوروبي) يرى الزوجين جالسين

على مقعد واحد ويد السيدة اليسرى في يد زوجها اليمني يربطهما الحب، والابن واقف وراء أمه في أدب جم وحياء جديرين بيافع ألماني، وقد أشار الأستاذ ليففر إلى أن جلوس الزوجين في مقعد واحد لم يكن عفوا وإنما قصد بهذا التمثال التدليل على المساواة بين والمرأة مساواة سببها المحبة والإخلاص بين الزوجين وهي ليست مساواة مصطنعة يحتمها القانون، ولكنها مساواة يمليها القلب وتأمر بها العواطف. وكان في وسع المثال أن يصور المرأة تحت قدمي زوجها لو كانت الحقيقة تدل على خضوعها أو نزولها عن درجته، كما أن لوقوف الابن وراء أمه معنى احترامه إياها أكثر من احترامه أباه، وهذا برضى وقبول من الوالد وهو رب الأسرة وعائلها.

ولم تكن السيدة سابوتي من المتحجبات، بل كانت سافرة وقد صففت شعرها تصفيفاً حسناً وشقته من الوسط، وما زال هذه النوع من زينة الشعر معمولاً به في أوروبا إلى أن حدثت عادة القص الذميمة التي سلبت المرأة نصف جمالها وأنوثتها وجعلتها شبه ولد مخنث لا تعرف رأسه من رجليه!!.

ولم تكن عادة تزيين الشعر وشقه في وسط الرأس مجهولة عند المصريين، بل كانت العادة المتبعة ولا تجد في المتحف تمثال إمرأة خاليًا من هذه الحلية الجملية التي أخذها الأوروبيون عنا، فكنا نفرق شعورنا في الوقت الذي كانوا يهيمون فيه على وجوههم، وشعورهم الملبدة بأنواع الشحم والدم مدلاة على جباهم وأقفيتهم كأنهم وحوش كاسرة.

ثم انتقلنا إلى الصندوق حرف E في نفس الغرفة حرف B وبه تمثال "ميسر بيس" وزوجها وهما واقفان جنبًا إلى جنب وقد طوقت السيدة "ميسر بيس" خصر زوجها بذراعها الأيمن. وإننا لندهش إذا سرنا في طريق باريس أو برلين أو لندن أو جسنا خلال انتردن لندن (تحت ظل الزيزفون) أو غابة بولونيا أو هايد بارك ورأينا شابة وشابًا متخاصرين، وقد ننسب ذلك إلى الإغريق في الحرية الجنسية وعجائب الاختلاط بين الذكر والأنثى، ولعمرك إنها لعادة مصرية قديمة جميلة لا غبار عليها، تدفع إليها الطبيعة ويقرها العرف ويخلدها المتفننون بتماثيلهم وصورهم.

وكان يحلو تلأعاظم من المصريين القدماء أن يباشروا أعمالهم الخاصة في صحبة نسائهم وأولادهم. وقد رأينا في الدهليز الموصل للطرق الغربية من الدور الأول لوحًا حجرياً يمثل المحافظ إيوي وبجانبه زوجته وابنته، وهو يباشر زراعته وأمامه الأنعام التي تعمل في الأرض بإشراف الأسرة.

وفي نفس هذه الطرقة يرى الزائر كما رأينا تمثال الأمير "أكوا" وزوجته الأميرة "حتبوحن نفريت" وألطف ما يشاهد في هذا التمثال تعانق الزوجين وهما على أتم ما يكون من البشاشة والهناءة الزوجية، وقد لفت نظرنا زي الأميرة وهو ثوب من الكتان الأبيض يستر ما تحت نهديها البارزين ثم ينعطف برشاقة وحلاوة على كتفيها، العاريتين المملوءتين، بشرائط كالحمالات التي تستعملها السيدات المحدثات وقد تحلت الأميرة الكاعب ذات العينين الدعجاوين بعقد عريض من حجارة كريمة لعلها الفيروز والزبرجد، وأرسلت شعرها الأسود اللامع على عنقها وكتفيها كأنه قطعة من الليل، ولكنه لا يحجب ضياء وجهها اللامع.

وكانت المرأة المصرية تعين زوجها في جميع أعماله كالزرع والصناعة، فضلاً عن تدبير المنزل وتربية الأولاد والقيام على خدمته خير قيام، وهذا ظاهر من التماثيل والألواح في الطرقة الغربية من الدور الأول وفي الصندوق الزجاجي حرف D، وفي درج السلم الموصل للطبقة العليا أوراق بردية فيها صورة امراة تبذر القمح ومعها زوجها يحرث الأرض.

وكانت المرأة المصرية القديمة متمتعة بالعلم والمعرفة ولها حق الوصول إلى الدرجات العليا في الكهنوت وهي أسمى من وظائف الجندية، بل أسمى مناصب الدولة. وكان المصري القديم لا يقسو على زوجته إذا هفت هفوة، وقد قرأ لي الأستاذ (ورقة بردى) حررها الكاتب "كيبي" إلى زوجته عنخازي هذا نصها:

عزيزتي المحبوبة عنخازي

مذ ارتبطنا بعقد الزواج المقدس لم أفعل منكرًا تخجلني إذاعته، أما أنت.. ولكن يكفي.. هل تستطيعين الجواب إذا وقفنا معًا في محكمة أوزيريس فأصف حسن معاملتي إياك؟ ما جوابك إذا شكوتك إلى الآلهة فقضوا بعقابك لسوء سلوكك معي؟.

زوجك المحب

وكان الزوج هو الذي يدفع صداق زوجته وهي قاعدة، أقرتها الشريعتان الموسوية والمحمدية (على صاحبها أفضل الصلاة والسلام) وكان الصداق عقاراً كقطعة من الأرض الزراعية أو بيتاً مؤثثًا، وكان العرس (الزوج) يقدم لحميه ووالد العروس (الزوجة) هدية تعادل قيمة الصداق، فإذا دخلت الزوجة بيت زوجها ضمت إليه الأرض التي أخذتها صداقًا وعاشا معًا تحت نظام "COMMUNAUTE DE SDIENS" الذي اتخذته القوانين الفرنسية كأحد أنظمة

الحياة الزوجية الحديثة، فإذا رزقت إناثاً وهبتهن أرضها فلا يطول بقاء الأرض في أيد قليلة بل توزع الثروة العقارية على التوالي بين أفراد الأسرة الواحدة، ثم يملكها أفراد يؤسسون عائلات جديدة، فلا تتراكم الثروات تراكمًا مضرًا كما نراه الآن.

وكان الفراعنة يجلبون أبناء الأعيان والأمراء لتربيتهم في عواصم ملكهم مع أبنائهم (وعلى هذه الخطة سار بعض أفراد الأسرة المحمدية العلوية، فأسسوا مداس لتعليم أولادهم وأولاد العظماء في الدولة)، فإذا أتم هؤلاء الشبان تعليمهم عادوا إلى بلادهم وامتزجوا بالشعب وأزالوا الفرق بين الطبقات، وكان الفرعون إذا رضي عن أحد رعاياه زوجه من أهل قصره وأقطعه الإقطاعات فيبقى دائمًا بين العرش والرعية.

وكان تعدد الزوجات من مستلزمات الديمقراطية، وقد كتب أحد الأعيان يصف حياته الزوجية وكان اسمه بالمصادفة "بابا" وقد كان بابا بحق!.

"كنت ذا قلب رحيم لا يعرف الغضب فأكرمتني الأرباب وأنعمت على بالخير في هذه الدنيا وكان أهل بلدي "كاب" يهنئوني بالصحة والعافية ويدعون لي بزيادة الخير والعطاء من الآلهة. ولكنني لم أقصر في الاقتصاص من أهل السوء دفاعًا عن نفسي، كنت أحب جاري وأحسن إليه وأخلص للشعب وأعطف على الفقير، وأسعده على قدر طاقتي وأعطيه مما منحتني الآلهة! وقد رزقت باثنين وخمسين ولدًا ذكراً وأنثى وجعلت لكل منهم سريرًا ومقعدًا ومائدة، وكانوا يأكلون كل يوم مائه وعشرين مدًا من القمح والحبوب والبقول، وكانت لهم ثلاث أبقار تحلب لهم اللبن واثنتان وخمسون ماعزًا وثمانية حمر، وكانوا يحرقون من البخور "هينًا" وزيادة (والهين مكيال مصري قديم يعادل كيليتين تقريبًا) ويصرفون ما شاءوا من زيت الزيتون والفاكهة". أ هـ كلام بابا.

وكان تقسيم الشعب إلى طبقات كالجند والكهنة والصناع والمزارعين تقسيمًا نظريًا محضًا يقتضيه القيام بأعباء الوظائف الحكومية، أما حياة الشعب فكان أساسها الإخاء والمساواة والحرية. وقد لاحظ الأستاذ أن الفنون المصرية القديمة كصنع التماثيل والتصوير بالألوان والموسيقى والغناء لا تنمو في غير الديمقراطية العظمى،وأن بلاد اليونان ذاتها مدينة بأنظمتها السياسية للمصريين القدماء.

وقد قال هيرودوت إن علم الكهانة كما كان سائدًا في بــلاد اليونـــان منقــول عــن مــصر، وكذلك طريقة تقرب الكهنة من معبودهم ومخاطبتهم إياه. وقد وجد العلمـــاء فـــي اليونـــان أثـــارًا مصرية قديمة ووجد المنقبون في جزيرة كريد أوان مصنوعة في وادي النيل.

فمصر بحق صاحبة المدنية الأولى ومنشئة الديمقراطية القومية، فنحن إذا تحلينا بهـــا فإنمـــا هي بضاعتنا ردت إلينا.

محمد لطفي جمعة

(١٢)

الديمقراطية الحديثة

بقلم/ محمود عزمي

لم يترك محمود عزمي (١٨٨٩- ١٩٥٤) غير عدد محدود نسبيًا من المقالات بالقياس إلى إنتاج الكتاب والصحفيين من أمثاله نشرت في الدوريات الصحفية ولم تجمع في كتب ومع هذا فإن الدور أو الأدوار التي قام بها المفكر المصري الحديث من أجل نهضة الصحافة والمجتمع يفوق في القيمة والتأثير من ملأوا الصحف والمجلات بالمقالات والتحقيقات والأحاديث ومن أصدروا العديد من الكتب.

ويرجع الفضل في هذه المكانة إلى استقلال شخصية محمود عزمي وإلى إعمال فكره وتنوع اهتماماته واتساع آفاقه وهذا الحس الإنساني المرهف بالمسئولية إزاء وطنه وإزاء البشرية في آن واحد كما ترجع هذه المكانة إلى ابتعاده عن السلطة وإلى مواقفه الحدية التي تنفر من المواقف التوفيقية ولا يتناقض فيها الفعل مع القول أو الموقف مع القناعة وقبل هذا

كله وبعده بفضل إيمانه الوطيد الذي لا يتزعزع بالحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين أو النوع.

ولتحقيق هذه الغاية تجنب محمود عزمي في كتاباته وأحاديثه الصدام مع التابوهات حتى لا تتعثر خطواته أو تتعطل مكتفيًا بمخاطبة النخبة أو الصفوة التي حملت أفكاره النقدية ونشرتها على نطاق أوسع. من هذه النخبة التي تأثرت بمحمود عزمي وفكره نذكر: أحمد بهاء الدين، محمد حسنين هيكل، كامل زهيري، حافظ محمود.. أما الذين تأثروا به دون أن يلتقوا به فمن الصعب حصرهم وإن كنت أحب أن أذكر منهم محمد السيد سعيد الكاتب بالأهرام والمستشار الأكاديمي لمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان الذي أصدر في سلسلة دراسات حقوق الإنسان رقم (١١) كتاب "محمود عزمي رائد حقوق الإنسان في مصر" من تأليف هاني نسيره وتقديمه.

وعلى كثرة المجالات التي جال فيها محمود عزمي مثل: الشئون الدولية والسياسة الخارجية والحياة الاقتصادية والأحزاب ودساتير الدول. فقد استأثرت الصحافة بأكبر نسبة من نشاطه في هذه المرحلة المهمة من تاريخنا التي تخلصت فيها مصر بعد دستور ١٩٢٣ من الحكم الفردي المطلق والرقابة المتشددة التي فرضتها الحرب العالمية الأولى. ويعد دفاعه عن حرية الصحافة ضد القوانين المكبلة لها والمعرقلة لمسيرتها من أنضر الصفحات التي كتبها بقلمه لكون أن الصحافة هي مذيعة الأخبار والآراء والمعارف الحديثة التي لا تستغني عنها المجتمعات ولا تنهض دونها.. فهي المعلم السياسي والمربي الخلقي للأجيال ولكن لا يمكن أداء هذه الرسالة إلا إذا توافرت المعلومات وتوافرت معها الحرية في تناولها بالتحليل والتعليق وإبداء الرأي في كل ما تعرض له حتى يمكن لهذه الصحافة أن تؤدي دورها في توجيه الرأي العام والإدارة معًا وتقوم بوظيفتها على الوجه الأكمل. فمحمود عزمي هو الذي وضع أول قانون لنقابة الصحفيين والمؤسس لأول معهد للصحافة في مصر.

وكان من القضايا التي شغلته قضية المفاوضات بين مصر وبريطانيا. ورغم الهوة الواسعة بين الجانبين فقد عبر بدقة من خلال عرضه للقضية عن المطالب القومية التي تستكمل بها مصر استقلالها وسيادتها الوطنية على أرضها في مواجهة حرص بريطانيا على مصالحها الاستعمارية حماية لمواصلات الإمبراطورية في هذه المنطقة الإستراتيجية من الشرق الأوسط، حيث يدحض محمود عزمي مزاعم بريطانيا الخاصة بحفظ السلم والأمن

الدولي؛ لأن هذه المهمة من اختصاص الأمم المتحدة ومجلس الأمن وليست من اختصاص بريطانيا. كما أنه يشير في هذا الصدد إلى ميثاق الأمم المتحدة الذي ينص على الحق الطبيعي للدول في الدفاع عن نفسها إلى أن يتخذ مجلس الأمن التدابير اللازمة لحفظ السلم والأمن الدولي.

ولم يكن محمود عزمي في حديثه سنة ١٩٤٦ عن هيئة الأمم المتحدة وهي بعد في بداية إنشائها راضيًا عن منح الدول الكبرى وحدها حق الرفض والاعتراض على قراراتها؛ لأنه يتناقض مع المبدأ الأساسي في ميثاق الأمم المتحدة الذي ينادي بالأخوة والمساواة في العلاقات الدولية ولا يؤدي إلى أي استقرار كما يتناقض مع الاتجاهات الدولية الجديدة.

ويشيد محمود عزمي بمقاومة مصر وغيرها من الدول المتوسطة والصغيرة لهذا القرار لتناقضه مع مبدأ المساواة بين الدول وعدم التفريق بين كبيرها وصغيرها.

وفي مقال لمحمود عزمي عنوانه "أنظمة الحكم ومذاهب الاجتماع" نشر في مجلة "الكاتب المصري" في عدد أكتوبر ١٩٤٦ يؤكد أن الحكم المستبد المرادف للديكتاتورية والطغيان يستأثر فيه بالحكم فرد واحد فإذا استعان بأحد في موقف أو قضية لم يكن مقيدًا برأيه بينما الحكم في النظم الديمقراطية شورى للأمة كلها عن طريق البرلمان والمجلس النيابي.

ومحمود عزمي في مقالاته كاتب ديمقراطي اشتراكي يرى أنه لا تقدم ولا تطور للفكر إلا بنقد ما هو قائم وسائد من الآراء. ويربط دائمًا بين الأوضاع الاقتصادية والأوضاع الاجتماعية وفقًا لقواعد علم الاجتماع وفي ضوء هذا الربط يرى أن المرافق العامة يجب أن تكون في يد الدولة من أجل الصالح العام. لا في يد الأفراد والشركات الخاصة وذلك بالتأميم الذي يتجه إليه العالم ويشمل وسائل النقل ومنابع الطاقة والمواد الأولية والصناعات الثقيلة؛ تنظيمًا لهذا الاقتصاد وتحقيقًا لديمقراطيته.

وفي كثير من هذه المقالات يطالب محمود عزمي لأصحاب الأجور من العاملين في المنشآت الناجحة بنصيب من المزايا الأدبية والمالية المتحققة، تتيح لهم المساهمة في الإدارة والإنتاج مؤكدًا أن في هذه المساهمة ما يفيد المنشآت بخبرة هؤلاء العاملين، كما تنتفي بها الخصومة بين العمل ورأس المال، فضلاً عما تؤدي إليه من تحسين التربية الاجتماعية نتيجة هذا التعاون الذي يقع على الحكومة أن تقوم به بسن القوانين والتشريعات التي تنظمه.

وأثناء عمل محمود عزمي في الهيئات الدولية تقدم بمشروع يمنح المواطنين حق شكوى حكوماتهم إلى الأمم المتحدة عما يصيبهم من مظالم واعتداء على حقوق الإنسان، ومقال "الديمقراطية الحديثة" له نشر في مجلة "الهلال" عدد يونيه ١٩٢٩، ويعرض فيه مفهومه للديمقراطية الحديثة في أبعادها التاريخية. فبعد أن كانت الديمقراطية على يد جان جاك رسو في القرن الثامن عشر مجرد تعاقد بين الأفراد على قدم المساواة بعيدًا عن أي تمييز يفقد بعضهم حريته. غدت في ظل تطور علم الاجتماع والنظم البرلمانية تضامنًا بين الطبقات وليس صراعًا أو اقتتالاً بينها. ويقوم هذا التضامن على تعاضد الأفراد بعضهم ببعض وتضامنهم لمصلحة المجموع وهو الذي يعني حكم الأمة بالأمة.

ولاشك أن إيمان محمود عزمي بالصفوة أو النخبة الذي نطالعه بوضوح في مقالاته هو الذي جعله يميز بين المثقفين والمتعلمين وغيرهم ويميز أيضًا الأغنياء أصحاب الأملاك أملاً في لقائهم مع المنتجين وهو تمييز لأصحاب القوة والذكاء في الدول الأرستقراطية كان سائدًا في مناخ زمانه، رغم أنه يتناقض تناقضًا تامًا مع الديمقراطية بل ومع الضمائر الحديثة ولم يعد أحد يأخذ بها أو يقف عندها أو يذكرها في أيامنا المعاصرة؛ لأن الديمقراطية الحقيقية هي الديمقراطية التي يشترك فيها جميع المواطنين على حد سواء في تشريع القوانين وتنفيذها وليس الصفوة أو النخبة وحدهم.

نص المقال

"كل شيء يتطور وإن شئت تعبيرًا أصح "يستحيل" والشيء هنا مقصود به عموم مدلولة: مادة ملموسة أو حادث يقع تحت الحس أو نظام قائم أو فكرة ترد بالخاطر. هكذا يشاء العلم الحق وعلى هذا تعمل وسائله الحديثة على الرغم مما كان ثابتًا في الأذهان إلى ما قبل قرن أو يزيد أو ينقص من أن هناك قواعد ثابتة خالدة تصلح لكل زمان ولكل مكان دون أن يعتريها تبديل أو ينال منها تغيير. وعلى الرغم مما كان منتشرًا بين المثقفين وأولي الرأي من أن هناك "مبادئ" لا يصح أن يتهاون المرء في سبيل تحويرها فينزل عن شيء منها قيد أنملة مهما قامت الأدلة على فسادها لفساد ما استندت إليه من أحكام.

كل شيء "يستحيل" إذن والنظم الاجتماعية تدخل في حظيرة الشيء الذي يستحيل والديمقراطية من هذه الأنظمة فهي خاضعة إذن لمبدأ "الاستحالة" العام- وإن كان عمومه هو الآخر نسبيًا معلقًا على ما قد يجد في أفق العلم من اعتبار- وهي بالفعل من الموضوعات التي تناولها الكتاب وتناولها الأساتذة في الجامعات بالمعالجة فوصلوا إلى أنها يجب أن

تتطور وأن تتطور في اتجاه الخضوع إلى قواعد علم الاجتماع الذي يجب أن يكون المسيطر الوحيد على كل ما في الوجود من مظاهر عامة.

وقد كان الذائع من أمر الديمقراطية إلى سنوات أنها حكم "الشعب" وكان المفهوم من الشعب طبقة العمال من أفراده وصغار المنتجين منهم وكان المفهوم أن حكم الشعب إنما يراد به مقاومة حكم الفرد أو حكم جماعة ممتازة من جماعات الأمة وكان الاستناد في التدليل إلى طبيعة الثورة الفرنسية وما إليها من حوادث اصطبغت بالقيام في وجه الأرستقراطية يجعل منطق الذين يقدمون الديمقراطية على النحو الذي نذكر منطلقًا مقبولاً كما كان إسنادهم إلي مؤلفات "جان جاك رسو" ومن إليه من الفلاسفة والمفكرين السابقين يجعل قولهم مصبوغًا بشيء من التعقل والدقة.

لكن علم الاجتماع لم يكن معروفًا أيام جاك رسو" ومن إليه ممن أقاموا المجتمع على فكرة "التعاقد" بين أفراده. فجعلوا الغلبة كل الغلبة للعدد والكم دون عناية بالنوع والكيف. وقد جاء علم الاجتماع حديثًا بقواعده – التي قد لا تكون ثابتة الآن الثبوت المادي الكافي لكنها متمشية في طريق الثبوت تمشيًا ملموسًا – يقيم الجماعة على فكرة "التضامن" بين الطبقات لا على فكرة "اقتتال" هذه الطبقات، فقضى بذلك قضاء علميًا على نظرية الكثرة العددية المطلقة وقيد الأخذ بها بشرط وحدة البيئة التي تتقارب عناصرها إدراكًا وإنتاجًا.

ومن هنا خرجت فكرة استناد المجتمع في حياته إلى قاعدتين بارزتين: الأولى: أن الحياة فيه مكونة من مجموع إرادات فردية من ناحية ومن مجموع أنواع من الإنتاج من ناحية أخرى، والثانية: أن النظام الأصلح هو الذي يتمثل فيه الاعتبار المزدوج السابق بحيث تكون الديمقراطية الحقة هي: "حكم الأمة بالأمة" لا حكمها بطائفة معينة من أبنائها مهما كان عددهم.

وعلى هذه الفكرة الجديدة قامت كتابات الذين خاضوا موضوع الديمقراطية في السنوات العشرين الأخيرة سواء أكانوا من الصحفيين أمثال "ليزس" في كتابه "الديمقراطية الجديدة" أم من علماء الاجتماع أمثال "قوبي" في كتابه "الديمقراطية الاجتماعية" أم من أساتذة الجامعات أمثال "موني" الأستاذ بكلية الآداب في جامعة ليل في كتابه "مبدأ السلطان في التنظيم الديمقراطي" أم من رجال الحكم والدولة أمثال مسيو "ميلران" رئيس الجمهورية السابق فيما كتبه من مقالات دستورية نشرت في غير واحد من المجلات الفرنسية الكبيرة.

وقد أجمع التيار الحديث على ما ذكرنا تلخيصه من آراء، وكاد يجمع كذلك على الطريقة العملية التي يعالج بها هذه الآراء حين يطبقها على الأنظمة الديمقراطية العامة ولما كانت الديمقراطية قد ظهرت إلى الآن بالمظهر البرلماني تمثل فيه "إرادة الأمة" وكان تمثيل هذه "الإرادة" إلى اليوم قائمًا على فكرة الكثرة العددية التي تتمشى مع تلك الآراء التي أذاعها "رسو" ومن إليه خضوعًا لاعتبارات الزمان الذي كانوا يعيشون فيه فقد اتجهت الآراء الحديثة إلى تصحيح الموقف "التقليدي" تصحيحًا يتمشى مع ما قدمنا من اعتبارات مستندة إلى قواعد علم الاجتماع الحديث.

وهذه القواعد تقول باستناد الحياة العامة في الجماعة إلى فكرة "الإرادات الفردية وتعاقد بعضها مع البعض الآخر" من ناحية وإلى فكرة التضامن بين الإنتاج لمصلحة الجماعة من ناحية أخرى. وإذن فقد وجب أن يكون النظام البرلماني ممثلاً للأمة على هذين الاعتبارين، وإذن فقد وجب أن يكون هذا النظام من مجلسين اثنين تتمثل في واحد منهما واحدة من الفكرتين السابقتين وتتمثل في ثانيهما الفكرة الأخرى، وإذن فقد وجب أن يكون هناك مجلس نواب وأن يكون هناك مجلس شيوخ على أن يكون وصول النواب إلى مراكزهم عن طريق فكرة تعاقد الإرادات الفردية، وأن يكون وصول الشيوخ عن طريق فكرة التضامن في الإنتاج العام سواء منه الفكري والمادي.

ومن أجل هذا فإنك تجد أولئك الكتاب والعلماء يقترحون أن يكون انتخاب النواب هو الانتخاب العام المعروف الآن- سواء كان مباشرًا بدرجة واحدة أم غير مباشر بدرجتين- وأن يكون انتخاب الشيوخ عن طريق الجماعات التي تمثل قوى الإنتاج في الجماعة. وقوى الإنتاج هذه تمثل في الهيئات المنظمة كنقابات المزارعين والمحامين والمعلمين وجماعات المهندسين والأطباء والغرف التجارية وما إلى ذلك كله من منشآت تشرف على تنظيم الإنتاج العام بمظاهره كلها فيحدد القانون لكل واحدة من هذه الهيئات - التي نذكر منها ما نذكر على سبيل الدلالة فحسب- عددًا من الشيوخ معيناً يترك لها مطلق الحرية في تقرير قاعدة اختياره بحيث يجوز أن يكون هذا الاختيار بالنسبة لبعضها عن طريق الجمعية العامة للأعضاء وأن يكون بالنسبة للبعض الثاني عن طريق مجلس الإدارة وحده وأن يكون بالنسبة للبعض الثالث عن طريق المناصب المعينة كالرئيس والوكيلين والسكرتير وأمين الصندوق مثلاً ويتم هذا الاختيار للشيوخ دون تدخل أفراد الناخبين الذين يفرض فيهم عدم القدرة على

تمييز الكفايات الخاصة التي يراد أن يمثل الإنتاج الفكري والمادي عن طريق أصحابها في الهيئة البرلمانية.

ذلك هو الاتجاه الذي يدفع فيه المفكرون والعلماء اليوم تيار تفكيرهم في سبيل تنظيم الحياة العامة تنظيمًا ديمقراطيًا حديثًا يخضع لاعتبارات علم الاجتماع الحديث. وقد يصح أن يضاف إلى هذا الاتجاه المبني على فكرة التضامن بين جميع عناصر الإنتاج الصحيح المكونة للأمة اتجاه آخر لا يقل عن الأول خطورة وجدة وهو اتجاه يدفع إلى تمييز المثقفين من أبناء الجماعة على غيرهم تمييزًا جعل القائلين به يقررون أن طبيعة الحياة البشرية تستدعي تحكم طائفة في الطوائف الأخرى مهما قل هذا التحكم فيقولون بعد ذلك بأن الأفضل أن تكون الفئة المتحكمة – ما دام التحكم محتومًا– هي فئة المتعلمين وفئة المثقفين منهم خاصة وجعلهم يعبرون عن ذلك الرأي الشامل بقولهم: إن نظام الديمقراطية الصحيحة إنما هو النظام الذي تسود فيه "الأرستقراطية العقلية" وهم في هذا السبيل ينصحون بتمييز فئات المتعلمين في الانتخابات لمجلس النواب الذي تتمثل فيه الإرادات الفردية بحيث تكون أصوات الناخبين منهم متفاوتة عن أصوات غيرهم تفاوتًا يتماشى مع قدر ما ينعمون به من ثقافة، فبينما يكون للناخب العادي صوت واحد يكون لعارف القراءة والكتابة صوتان ولحائز إجازة مدرسية معينة ثلاثة أصوات أو أربعة أو خمسة بحسب درجة الإجازة الحائز عليها.

ويذهب بعض الباحثين في هذا الموضوع نفسه إلى ضرورة المساواة في التمييز بين المميزين العقليين والمميزين من حيث الامتلاك المادي أيضًا حتى تحقق فكرة التضامن بين المنتجين جميعًا، فلا يضاعف عدد الأصوات للمتعلمين وحدهم بل للذين يمتلكون ماديًا منتجًا أيضًا.

تلك هي الآراء الحديثة التي يتقدم بها الذين يعالجون الديمقراطية الحديثة معالجة علمية تتلخص في ضرورة إخضاع نظامها إلى القواعد الاجتماعية التي يقرها العلم في سبيل توكيد التضامن بين مختلف الفئات التي تكون الجماعة الواحدة بدل إقامة الاجتماع على فكرة اقتتال الطوائف التي يقول بها الاشتراكيون أو التي يعمل لها الواقع في الأبحاث التي تسود فيها أرستقراطية المال أو أرستقراطية الجاه الموروث وحده.

وقد حدث أن بدأت بعض الدول تحاول تطبيق تلك القواعد التي يقررها العلماء والباحثون فخلق في بعضها مجلس اقتصادي عالٍ يعاون البرلمان في المسائل الفنية وخلق في البعض الآخر برلمان "تعاوني" وما نزال نسمع الكثيرين يذكرون البرلمان "الفني" ولا

شك عندنا أن التطور العالمي البادي في هذا الميدان سيصل آخر الأمر إلى النـزول عنـد مـا ذكرنا من آراء المفكرين والباحثين وعندئذ تخضع الجماعة السياسية والعمرانيـة إلـى قواعـد العلم فيزيد انتظامها وتسير في طريق المجد والكمال وهو الطريق الذي يمتاز به هـذا العـصر الذي جاء بعد أن انتهى عصر الابتداء الذي كانت تحلو فيه التعبيـرات الـشعرية تتجـه إلـى الإحساس والخيال بدل الاتجاه إلى العقل والواقع.

وبعد فلست أدري ماذا سيكون نصيب الشرق من هذا التطور هل يجاريه فيأخـذ بـالرأي الأنضج أو يظل هو متمسكًا بالآراء الأولى التي يتركها أصحابها كما اعتاد الـشرق أن يفعـل في غير واحدة من نواحي حياته العامة. ومهما يكن من أمره فإنا نـدعوا لـه دائمًـا ونـدعو لديمقراطيته بالتجديد واتباع سنن الكون التي تخرج على كل جمود.

محمود عزمي

(١٣)

الديمقراطية في مصر ١٩٢٥

بقلم الدكتور/ محمد حسين هيكل

لمصر تاريخ طويل في الديمقراطية يرجع إلى بداية النهضة في أوائل القرن التاسع عشر، بعد ألف عام من الجمود والانحطاط.

وتؤلف حصيلة هذا التراث منظومة معرفية تراكمية انتفع بها الشرق كله.

ولا تقل هذه المنظومة في قيمتها عن حصيلة ما كتب عن قضية المرأة والمجتمع المدني الحديث وتجديد الفكر والأدب بعد دعوة الإحياء، والحوار مع الثقافات، والحضارات وكل ما يتصل بنهضة الوطن حتى يقف على مستوى أرقى الدول.

وتمثل سنة ١٩٢٥ التي كتب فيها محمد حسين هيكل هذا المقال عن "الديمقراطية في مصر" في عدد ديسمبر من مجلة "الهلال" علامة أو خطوة مهمة في تاريخ الديمقراطية

المصرية؛ لأنها السنة التي حاول فيها أحمد زيور باشا أن يضع قانونًا لتنظيم الجمعيات والأحزاب السياسية، نشر في جريدة (الوقائع المصرية) وإن لم ينفذ.

يوجب هذا القانون على أعضاء هذه الجمعيات والأحزاب في المحافظات والمديريات أن يسجلوا أسمائهم، وبرامجهم في البرلمان، وأن يحيطوا البرلمان علمًا بكل تعديل يتخذ على نظام وبرامج هذه الجمعيات والأحزاب بما يعني الخضوع التام لسلطة الحكومة أو بتعبير آخر إدخال هذه الجمعيات والأحزاب في حظيرة النظام الحكومي وجعلها أحزابًا رسمية بلا مبادىء لا تعبر عن الشعب تعبيرًا صادقًا ولا تتيح للأمة أن تمارس حريتها العامة وهو ما يتناقض مع دستور ١٩٢٣ كما يتناقض مع الديمقراطية في أحد أركانها الأساسية التي تنشأ فيها الأحزاب مع تطور الأمة ونضجها السياسي لا تحت وصاية البرلمان وقوانين لحكومة.

وقبل هذا التاريخ كان محمد حسين هيكل قد اختير عضوًا بالأمانة العامة للجنة الدستور ١٩٢٣ التي كانت تهدف إلى إقامة حكومة نيابية تقاوم الاحتلال الإنجليزي وتعيد النظر في التحفظات التي أثيرت حول تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ الذي أسفر عن مفاوضات الوفد المصري برئاسة سعد زغلول مع إنجلترا.

أما عن المقال فقد نختلف اليوم مع بعض ما جاء فيه خاصة ما يتعلق بعلاقة الاحتلال الإنجليزي بنشر الديمقراطية.

ولكننا لن نختلف حول ارتباطات الثورات والقلاقل بغياب الديمقراطية وما يترتب على هذا الغياب من سوء قسمة العمل وسوء التعامل فيه والنظر إليه.

ومحمد حسين هيكل (١٨٨٨- ١٩٥٦) كاتب وروائي وقصاص ومؤرخ وسياسي ومفكر من جيل الرواد جيل طه حسين والعقاد والمازني وعلي ومصطفى عبد الرازق الذين وضعوا أسس الثقافة المصرية الحديثة وكانت لهم جهودهم في كل أنشطة الحياة والثقافة.

يجمع هيكل في تكوينه بين ثلاثة مصادر أساسية:

التراث العربي العقلاني.

ثقافة الغرب الليبرالي.

الفكر الوضعي المادي.

في مجال التنوير الأوروبي الثائر على التعصب وما صحبه من صراع القـديم والحـديث الذي يرجع إلى بداية القرن الثامن عشر وإن كانت إرهاصات هذا التقـدم تعـود إلـى القـرن السادس عشر.

وفي ضوء هذا التكوين امتلك محمد حسين هيكل رؤية تؤمن بالنهوض بمحاكـاة الغـرب، وكان هذا الاتجاه الامتداد الطبيعي للقرن التاسع عشر بالمقارنة باتجـاه القـرن الثـامن عـشر الذي كان يؤمن بالنهوض الذاتي.

وينكر لهيكل أنه لم يقع في خطأ الثنائيات بين روحية الشرق ومادية الغرب وفـي نظـره أن المجتمع الحر والثقافة القومية لا يزدهران إلا عبر تعدد الأجناس والثقافات واللغات.

ولم يلبث في نهاية الثلاثينيات أن فقد الثقة في الغرب أو هكـذا بـدأ فـي كتاباتـه عـن الحضارة العربية الإسلامية التي وجد في روحها الإنسانية -كما وجد من قبل فـي الحـضارة الفرعونية- ما يعلو على كل مقارنة إذا ما وضعت على كفة الميزان أمام الحـضارة الغربيـة موضحا أنه لا تعارض بين التراث القديم والتقدم المعاصر خاصة فيما يتـصل -علـى سـبيل المثال- بشروط الإمامة والتزام الحاكم نحو الرعية قبل أن تتحـول الخلافـة الإسـلامية إلـى ملك عضود يستعير من البيزنطيين الحق الإلهي للملوك.

وكتابات هيكل السابقة عن الحضارة الفرعونية التي تعاصرت مع التفـات الغـرب لهـذه الحضارة كانت ترى في بساطة فنونها وصراحتها وخلوها مـن المحـسنات الإضـافية وقـوة تعبيرها قيمة للإبداع العالمي تستحق أن تستوحي هذه الحضارة القديمـة مـن خـلال الـروح العلمية والفكر الحديث.

ولهيكل باعه القوي في كتابة السير والتراجم التي تنبع من إيمان بالبطولة المطلقـة ومـن تقدير للصفوة وحرص على وصل الشرق بالغرب.

وكان محمد حسين هيكل قد التحق بالتعليم المدني في سن السابعة بعد أن حفـظ القـرآن في كتاب القرية.

وبعد أن حصل على الشهادة الابتدائية في ١٩٠١ والبكالوريا أو الثانوية في ١٩٠٥ تخرج في مدرسة الحقوق الأهلية المصرية في ١٩٠٩ حيث درس القانون والاقتصاد وسافر لاستكمال تعليمه العالي في فرنسا.

وحصل من جامعة باريس على درجة الدكتوراه في القانون والاقتصاد السياسي عن موضوع "دين مصر العام" (١٩١٢).

ومنذ هذا التاريخ ظلت الرسالة مخطوطة إلى أن قام ابنه أحمد هيكل بترجمتها إلى العربية وصدرت عن المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٨ ضمن فعاليات الاحتفال بذكرى هيكل.

يتجلى في هذه الرسالة كما يتجلى في جميع كتابات هيكل إدراكه لوحدة التناقضات بين الماضي والحاضر في البعد التاريخي. هذه الوحدة التي تجعل الاتصال بين القديم والجديد كالتيار المتدفق الذي يكون وحدة أزلية.

كما يتجلى أيضًا في هذه الكتابات إيمانه بأن الحرية الاقتصادية لا تنفصل عن الحريات السياسية والاجتماعية والفكرية وبأن العدل لا يتحقق بتدخل الدولة وإنما بتكافؤ الفرص أمام القانون وبالتعليم والتربية القومية وسائر الحقوق المقدسة للشعب التي شارك الكتاب في وطننا العربي في التعريف بها من العصر اليوناني إلى الدول الحديثة وجوهرها إقامة العدل السياسي والاجتماعي وتحقيق المساواة في الحقوق والواجبات لجميع المواطنين دون تفرقة من أي نوع وكفالة الحرية الفردية في إطار القانون الذي يحفظ حرية المجتمع ومصالحه.

ومن أقوال هيكل عن حرية الفكر والبحث والتعبير "إن أقل ما نطمح فيه أن يكون البحث العلمي والاجتهاد الديني القائم على تسامح الشريعة الغراء أمرًا مقررًا بحيث لا يضار أحد من ورائها ولا يترتب على مخالفة إنسان لغيره في الرأي أن يصاب بأذى أو يعتدي على حقوقه".

عمل هيكل بعد العودة من البعثة محاميًا حرًا في مدينة المنصورة ثم مدرسًا في الجامعة الأهلية (كلية الحقوق) في ١٩١٧ ولكنه لم يلبث أن استقال منها لكي يتفرغ للصحافة والسياسة، فأسس حزب الأحرار الدستوريين في ١٩٢٢ وكان عضو مجلس الإدارة فيه ورأسه في ١٩٤٣ بعد محمد محمود. كما أسس صحيفة "السياسة" اليومية في ١٩٢٢ و"السياسة الأسبوعية" في ١٩٢٦ وتولى رئاسة تحريرها وفي ١٩٤٠ اختير عضوًا في مجمع اللغة العربية.

أما في مجال المناصب العامة فقد تولى هيكل وزارة المعارف ست مرات فيما بين ١٩٣٨ – ١٩٤٥ وكان قد عين في ١٩٣٦ عضوًا في مجلس الشيوخ. ثم رأس المجلس في ١٩٥٠. وعلى المستوى العربي والدولي مثل هيكل مصر في توقيع ميثاق جامعة الدول العربية ١٩٤٥ ورأس وفد مصر في الأمم المتحدة ١٩٤٦، كما رأس المؤتمر البرلماني الدولي إلى جانب رئاسة الوفد المصري في ١٩٤٧.

وأهم كتب هيكل في الأدب والسياسة:

- جان جاك رسو (١٩٢١).
- في أوقات الفراغ (١٩٢٥).
- تراجم مصرية وغربية (١٩٢٩).
- ثورة الأدب (١٩٣٣).
- حياة محمد (١٩٣٩).
- مذكرات في السياسة المصرية ج١ (١٩٥١)، ج٢ (١٩٥٣) وغيرها.

ولا يزال الكثير من مقالات هيكل متناثرة في الدوريات المختلفة لم تجمع في كتب وبينها هذا المقال المهم عن "الديمقراطية في مصر ١٩٢٥"[1].

نص المقال

"إلى أزمان قريبة كان ثمة شيء شديد الشبه بنظام الإقطاع الذي ساد أوروبا إلى ما قبل الثورة الفرنسية فكان في كل قرية من القرى رجل يجتمع له احترام أهل القرية جميعًا احترامًا يشوبه شيء من الإيمان والتقديس وكان يحيط بهذا الرجل حاشية مقربون من أهل القرية ينالون حظوته وينالون بهذه الحظوة مكانة في نفوس سواد الشعب وكان شيخ البلد الذي له التقديس والاحترام ينظر إلى أهل القرية نظرة عطف ويعتبرهم جميعًا تبعًا له.

---

[1] جمعت هذه المقالات المتنوعة في ستة أجزاء، صدرت عن المجلس الأعلى للثقافة فيما بين ٢٠٠٣ – ٢٠٠٦.

وكان أهل القرية يقرون له هذه المكانة ويرضون لأنفسهم إتباعه وكان من أثر ذلك أنهم كانوا يسيرون في ركابه ويعيشون في حماه ويرون فرضًا عليهم الدفاع عنه دفاعهم عن شيء مقدس.

وثبت هذا النظام ما كان من حكم المماليك مصر قبل تولي محمد علي باشا أريكتها فكان كل مملوك يعتبر نفسه سيدًا لإقليم من الأقاليم. وكان أهل الإقليم يقرون سيادته وكان كل مملوك يجند من تابعيه في الإقليم جيشاً كجيش الأشراف أيام نظام الإقطاع في أوروبا فلما جاء محمد علي وأباد المماليك وركز السلطة في نفسه بقي ذلك النظام القديم برغم زوال المماليك. ذلك بأن "الباشا" جعل أرض مصر كلها ملكًا للحكومة أو ملكًا له فكان الذين يعملون في هذه الأرض تابعين لها وكان مشايخ البلاد هم المتصلون بحكومة الباشا وهم حماة أهل القرى الذين يقدسونهم.

فلما أصدر سعيد باشا قانون الأراضي وأباح للأفراد ملكيتها بدأ النظام القديم يتغير لكن تغيره كان في باديء الأمر بسيطًا وبطيئًا، ولإنفاذ هذا القانون لم يخلع على الأفراد ملكية الأراضي إلا بمقدار قليل وظلت المساحات الشاسعة مملوكة لأعضاء الأسرة المالكة. فلما آن لها أن تنتقل إلى غيرهم كان أول انتقالها إلى مشايخ البلاد ذوي السلطة العتيقة المقدسة لذلك ظلت سلطتهم حتى شهدتها أعين كثيرين من أهل هذا الجيل الذين ما يزالون شبانًا ولذلك ما تزال آثارها واضحة ظاهرة إلى اليوم، وإن كانت أشد وضوحًا في بعض المناطق منها في البعض الآخر.

على أن موجة الديمقراطية التي طغت على أوروبا منذ أواخر القرن الثامن عشر لم تكن بعيدة عن مصر وهذا التيار الجارف الذي أتى على القارة معلنًا مباديء الحرية والإخاء والمساواة ورافعًا علم الثورة الفرنسية المثلث الألوان انتقل إلى ضفاف النيل مع جيوش بونابرت أثناء حملته على مصر.

وإذا كان ما بين مصر وأوروبا في ذلك الحين من فوارق كبيرة في اللغة والجنس والدين قد حال دون فيض هذه المباديء على تاج القارة الأفريقية أثناء المدة القصيرة التي أقامها الفرنسيون بها فمما لا ريب فيه أن شيئًا منها تسرب إلى نفوس طوائف كانت قد سئمت حكم المماليك القائم على الأثرة والاستبداد فكما جاء محمد علي وتولى أريكة مصر بطلب المصريين ورضاهم، استعان بكثير من الأجانب في تنظيم الجيش والبحرية، وفي الرقابة على موارد البلاد ومرافقها لتدر أكبر نصيب من الخير، ولتهيئ للجيش والبحرية تلك

القوة العظيمة التي مكنت مصر من غزو الحجاز ومن مهاجمة الأتراك إلى مقربة من عاصمة ملكهم والتي لم تهن ولم تضعف ولم يتغلب عليها إلا ما كان من تحالف الدول الأوربية الكبرى ضدها.

وهؤلاء الأجانب الذين استعان بهم محمد على، وهذا الغزو لمختلف البلاد، طوع الاتصال بالحركة الديمقراطية القائمة في أوربا لعناصر أكثر بكثير من أولئك الذين تسربت مبادئ تلك الحركة إلى نفوسهم أثناء مقام الحملة الفرنسوية في مصر.

وكان سعيد باشا أيام ولايته أريكة مصر شديد الولاء للأوربيين كافة وللفرنسيين خاصة. فلما مكن لفرديناند ديلسيبس من شق قناة السويس لتصل ما بين موجتي البحرين الأبيض والأحمر جاء إلى مصر عدد كبير من المهندسين وغير المهندسين الفرنسيين وبدأت الثقافة الفرنسية المتأثرة يومئذ أشد التأثر بمباديء الثورة وآدابها تتخذ لنفسها مكانًا بين أبناء الفراعنة والوارثين للحضارة الإسلامية.

لكن سرعة انتشار هذه المباديء وتأصيلها في النفوس وامتزاجها بالطبائع لم يكن أمرًا يسيرًا.

فإن ميراث الماضي المثقل بالحضارات المختلفة وما تخلف عن أيام المماليك من الأثرة والاستبداد، وذلك النظام القريب من نظام الإقطاع واستئثار الباشاوات بحكم البلاد كل ذلك كان شديد السلطان عظيم الأثر على نفس المجموع.

كما أن ورود هذه المباديء من بلاد يدين أهلها بغير الإسلام هون محاربتها بدعوى مناقضتها الدين وما أمر به من طاعة الله ورسوله وأولي الأمر.

لذلك ظل السواد عدوًا لها وإن تضافرت عوامل كثيرة منها ما قدمنا ومنها ما كان يدور في خواطر كثيرين من الصفوة من عدم الرضى عن نظام ذلك العصر على تأييدها والتمكين في البلاد لها.

ولعل أشد العوامل التي مهدت لتأصيل الديمقراطية في مصر أيام حكم إسماعيل باشا. ولسنا نستطيع أن نتبين ذلك بوضوح في مثل هذه العجالة القصيرة. فقد حكم الخديو الأول ستة عشر عامًا هي في حياة مصر أعوام تاريخية. حقًا أن ليس منها عام غير مفعم بالحوادث. كان في كل عام فيها من مظاهر المجد والعظمة ومن آثار البؤس والذلة ما لا

يمكن أن يجتمع على تناقضه إلا في حكم رجل كإسماعيل جم الذكاء عظيم الأطماع واسع الخيال يحسب المستحيل ممكنًا وله "الساعة التي هو فيها".

وكان من أثر هذه الأطماع أن أبهظت كاهل مصر وإن دفعت إلى النفوس معنى القلق وإن مهدت لهذه الحركة العرابية التي كانت رغم مظاهرها العسكرية انفجارًا ديمقراطيًا بحتًا مرماه وغايته تغيير نظام الحكم وإلغاء امتيازات الطوائف والتمهيد لتأصيل هذه المبادئ الجديدة التي جاءت مع حملة بونابرت والتي ظلت كمينة في نفوس الأقلين زمنًا ثم نشرت رويدًا رويدًا حتى أتاح لها الضغط أن تنفجر في ثورة كان محتومًا أن تؤدي إلى مثل ما أدت الثورة الفرنسوية إليه من نتائج لولا وجود قناة السويس في مصر وتدخل إنجلترا لتضع يدها على هذه القناة ولولا إحباطها الثورة وإفسادها نتائجها.

ثم كان الاحتلال الإنجليزي في مصر معينًا على نشر المبادئ الديمقراطية.

فقد جعل الإنجليز أول همهم أن يقنعوا الفلاحين –أصحاب الجلاليب الزرقاء- بأنهم أصدقاؤهم وأعوانهم كي يكسبوا السواد ضد الملاك والطبقات العليا. وكان أصحاب الجلاليب الزرقاء إلى يومئذ أبعد الطبقات عن التطلع للاشتراك في الحكم وإن كانت الثورة العرابية قد فتحت عيونهم لمطامع لم يكونوا يحلمون بها. فلما كانت الحرب العظمى وأصاب مصر منها برغم بعدها عنها ما أصاب الأمم المحاربة سواء بسواء، ازدادت الفكرة الديمقراطية انتشارًا بين الطبقات التي كانت إلى ذلك الحين تؤمن بنظام الطوائف وترى في الخروج عليه إثمًا كبيرًا.

وفيما كانت الظروف السياسية وكانت وفود الأوربيين إلى مصر تساعد على انتشار الفكرة الديمقراطية فيها كانت النظم الاقتصادية في تطورها تعاون على تأصيل هذه الفكرة وثباتها في البلاد. فقد ظلت الملكية الصغيرة تزداد في البلاد شيئًا فشيئًا بعد قانون سعيد باشا بما ملك صغار المزارعين مما اشتروه بما اقتصدوه من ثمرات عرق جبينهم وبما أصاب الملكية الكبيرة من تجزؤ بسبب نظام الوراثة الإسلامي.

وانتشار الملكية الصغيرة مكن لقواعد الديمقراطية الصحيحة في النظم وفي الأخلاق وفي النفوس. لذلك سار النظام الاقتصادي مع الظروف السياسية يدًا بيد يؤيدان مبادئ الإخاء والمساواة. ولو أن ثروة غير الثروة الزراعية قامت في البلاد فاجتذبت إليها رؤوس الأموال وكدستها في المصانع لما كان سير الديمقراطية في مصر مطمئنًا على النحو الذي

شهده تاريخنا القريب بل لرأيت فيها شيئًا مما رأيت في أوروبا ولرأيت رأس المال الضخم ينتقل من الزراعة إلى الصناعة ثم لرأيت نظام الطوائف قائمًا بقسوته يثير المبادئ الاشتراكية فالمبادئ الشيوعية على أن هذا الانقلاب بانتقال الثروة لو وقع في مصر الآن أو في مستقبل قريب فلن ينتج من الآثار ما أنتجته أوروبا. بل تتخطاه مصر في هوادة وسكون كما تخطت إلى النظام الديمقراطي والنظام النيابي من نظام الإقطاع والحكم الاستبدادي بتطورات لا تتعدى فيها الثورة الأفكار إلا قليلاً.

ولعل الصورة الديمقراطية الحاضرة في مصر وما يرجى لها من تطور في المستقبل القريب هي خير ما كانت ترتجيه الديمقراطية صورة لها.

فليس فيها من العنف والقسوة ما دعت إليه فكرة نضال الطوائف في أوروبا. إنما هي صورة إخاء رفيق وتضامن صحيح وكأن ما كان في الماضي القريب وما لا تزال آثاره باقية في بعض المناطق إلى اليوم من نظرة شيخ البلد الذي له التقديس والاحترام نظرة عطف ومحبة لأهل قريته ثم كأن ما كان من اشتراك المصريين كبارهم وصغارهم في احتمال المظالم والمغارم الطارئة عليهم من غزو الأجنبي المغير كأن ذلك قد مهد لهذا التطور الرقيق وفتح الباب واسعًا للتضامن من المصالح. وإنك لترى من آثار ذلك الشيء الكثير في المنازل وفي محلات التجارة والعمل وفي أماكن التجمعات العامة بل وفي دور الحكومة نفسها.

وتلك خير صور الديمقراطية أن كانت تمتاز على صورة نضال الطوائف بقيامها على أساس من التضامن الاجتماعي في "قسمة العمل وباحترام العمل لذاته والإيمان بأنه أساس حياة الجماعة حياة سعيدة".

والحق عندنا أن نضال الطوائف والثورات الاجتماعية والاقتصادية والتنافس بين الطبقات ابتغاء الحكم كل ذلك يتنافى مع الفكرة الديمقراطية الصحيحة. وإذا كان العالم قد ظل من أقدم أزمانه ميدانًا للتنافس والنضال والثورات فذلك لأن هذه الفكرة كان يعتدى عليها وكان لابد من دفع الاعتداء.

أما الأساس الصحيح للديمقراطية فهو العمل وقسمته بين الأفراد والطوائف قسمة تعاون وتضامن لا قسمة نضال وتنافس واحترامه لذاته احترامًا صحيحًا.

وأنت إذا عدت إلى التاريخ وجدت أن نضال الإنسانية رمى أغلب أمره إلى تحقيق هذا المعنى. فقد كان من الناس من يقعد عن العمل وهو قادر. وكان هؤلاء القواعد والمتخلفون عن القيام بقسطهم من الواجب عليهم للجماعة يكثرون ويصبحون طائفة ويدعون لأنفسهم الحق في تقلد أمور الدولة.

وكثيرًا ما وصلوا إلى غرضهم في غفلة من السواد المأخوذ بأداء واجبه والقيام بما ألقي عليه من عمل.

لكن السواد لا يلبث أن يشعر شعورًا صحيحًا بفرار أولئك الكسالى التقاعدين من الميدان وبزعمهم التربع في مجلس الحكم على أنهم خير منه مكانًا وباستهلاكهم ثمرات كده بغيًا وعدوانًا، حتى يثور عليهم وينزلهم من مجالسهم ويجعل الحكم شورى ويعتبر الحكم لا فضل للآخذ بزمامه على إنسان سواه. ويرى أن الحاكم يؤدي واجبًا لحياة الجماعة كالواجب الذي يؤديه الزارع والصانع والطبيب والمعلم والتاجر وسائر أهل الجماعة وكأن الإنسانية لما تدرك القواعد التي يؤدي الأفراد والجماعات واجبهم من العمل في نظامها. فما تزال تضطرب آنًا بعد آن وما تزال الثورات ترج الأمم عما يجب لها فتمهد السبيل لفساد جديد ولاضطراب جديد. وهذا تاريخ الانقلابات منذ القدم إلى عصرنا الحاضر أساسه سوء قسمة العمل وسوء التعاون فيه وسوء النظر إليه. ألم يكن الزعم بأن في الناس عبيدًا وسادة مثار اضطرابات فاجعة في أمم الأرض المختلفة. أو لم تكن ثورات اليونان وروما ومذابح العصور المتوسطة بل ألم تكن الثورة الفرنسية الكبرى على هذا الأساس؟.

ولقد عرف المستبدون وطوائف القاعدين أن يسخروا من الناس أزمانًا وأن يثيروا في نفوسهم التعصب لغير العمل وأن يظلوا فيما هم فيه من بطالة وترف مذل مفسد. لكن الفكرة الديمقراطية كانت الغالبة أبدًا وكان السواد ما يكاد يضل حتى يعاوده رشاده ويعيد الكرة ليمكن للعمل وقسمته والتضامن فيه واحترامه على كل صوره.

ولقد تم إدراك العالم في العصور الأخيرة لهذا المعنى فصح اتجاه مجهوده الاجتماعي.

ومصر اليوم توجه مجهوداتها نحو تحقيق قاعدة الديمقراطية عن إدراك صحيح. وأنت ترى من آثار ذلك الشيء الكثير في ميادين العمل جميعًا وتراه نتيجة تطور سلمي هادئ فتغتبط إن لم تفجع مصر بما فجعت به غيرها من البلاد من مذابح وثورات ومن آلام وأحزان.

وأول مظهر واضح لاندثار فكرة التحكم والتابعية ما كان من تغير في اللغة التي تخاطب بها الطبقات التي تقابل سادة الأمس من يقومون اليوم مقام التابعين ولسنا نريد أن نذكر شيئًا خاصًا بالرق وقد ألغي بمعاهدة دولية وكان إلغاؤه خطوة إنسانية محترمة في كيان العالم السائر نحو النظم الديمقراطية الصحيحة.

لكن هؤلاء التابعين كانوا إلى عهد قريب يدعون "الخدم" أيًا كان العمل الذي يقومون به في المنازل أو في المتاجر أو في المصانع. ولم تكن إلا المتاجر والمصانع الصغيرة هي التي تطلق لفظ "الصبي" على الأحداث الذين يعملون ليكونوا صناعًا أو تجارًا.

وهذه المتاجر والمصانع الصغيرة لم تكن من اليسار بما يمكنها من أن يكون عندها خدم، والتسمية بالخادم تسير اليوم رويدًا رويدًا في سبيل الاندثار وتحل محلها في المنازل والمتاجر والمصانع أسماء فراش وطاه وما يليها من الأسماء التي تدل على العمل الذي يقوم به العامل، كما تدل كلمة طبيب ومحام ووزير على العمل الذي يقوم به الرجل من أهل الطبقات المسماة "الرفيعة" وليس شك في أن هذا التطور في التسمية إنما دفعت إليه حالة نفسية جديدة تطورت عن تلك الحالة التي كانت الطوائف العاملة تقف فيها موقف التابع من الطوائف "الرفيعة".

وليس منا من لا يشعر بهذا التطور في نفسه ومن لا يراه فيما حوله فأنت حيث ذهبت في المنازل أو في مشارب القهوة أو في المتاجر والمصانع ترى إحساسًا جديدًا في الطبقات العاملة يشعرك باحترامها للعمل الذي تقوم به وإدراكها أنه واجب عليها لخير المجموع كما هو واجب عليها لفائدتها الخاصة، وأنه في هذا الوجوب يتساوى مع سائر صنوف العمل قدرًا واحترامًا وإن اختلفت عنه ثمنًا وإنتاجًا وأنت حيث ذهبت تشعر بأن بين هذه الطوائف العاملة المحترمة العمل لذاته المدركة وجوبه، وبين أصحاب المنازل أو المتاجر أو المصانع صلة غير الصلة القديمة صلة الآمر بالغلظة المتحكم تحكم السيد في عبيده.

تشعر بأن بين الطبقتين صلة إخاء وتضامن واحترام متبادل وإذا كان ثمة رؤساء ومرؤوسون وكان للرؤساء على المرؤوسين كلمة نافذة فليس ذلك امتيازًا للرئيس على أنه رئيس ولكنه شعور متبادل بأن الرياسة وظيفة يقتضيها نظام العمل ونظام العمل واجب كالعمل نفسه محترم كالعمل نفسه فليس إذن ثمة طوائف تتحكم في أخرى وليس ثمة نضال وتنافس وإنما هو تقسيم العمل لفائدة الجميع تقسيمًا يقوم كل فيه بنصيب ويحترم كل فيه ما يقوم به غيره ويقدر كل أن عمله هو لا قيمة له إلا بعمل سواه.

قد يكون هذا الشعور أكثر نموًا في منازل ومتاجر ومصانع أكثر منه في أخرى.

لكنه لا ريب يسير سيرًا مطردًا ويمحو شعور التحكم القديم ويحتل مكانه حيثما استطاع إلى ذلك سبيلاً.

وهو شعور تلحظه اليوم في الأرياف كما تراه في المدن. وتبدو حسناته ظاهرة جلية.

فهو حيث كان يزيد إنتاج العامل ويجعله أكثر طمأنينة للحياة وسعادة بالعمل.

وهذا الشعور يحتاج إلى التوجيه الصالح حتى يظل سالكًا سبيل الرشاد فيبلغ من تنظيم جهود الجماعة غاية ما ترجوه الديمقراطية الصحيحة لكن قومًا تحكمت في أنفسهم مبادئ نضال الطوائف وتحكمها يحلمون ليخلقوا في جو مصر الهادئ المطمئن شيئًا من هذا النضال والتحكم، وسعيهم لا شك مردود عليهم وجهادهم في ترويج مبادئهم ضائع هباء لكن عدم تنظيم هذا التطور وترك بعض العوامل السيئة تفسد عليه سيره ربما أعاقه عن بلوغ غايته في زمن قريب.

لذلك كان من واجب الدولة ومن واجب الأفراد العناية بهذا التنظيم، وهذه العناية إنما تكون بوضع قواعد التعاون وبتيسيره للجماعات المختلفة وربط فروع العمل برابطة وثيقة من الإخاء والمودة وربما عجزت القوانين وحدها عن أن تقيم هذا النظام لكن للقوانين على كل حال أثرها.

ومن هذا الأثر أنها تحفز همم الأفراد والجماعات للعمل الصالح.

وإنا لنعتقد أن العناية بهذا التنظيم لن تستنفد من المشروع ولا من الأفراد والجماعات جهودًا شاقة فإن السير الطبيعي الذي سارته الديمقراطية في مصر خلال هذه الأجيال الأخيرة بشير بأنها ستظل أبدًا في جدها حتى تتحقق معاني الديمقراطية الصالحة تحقيقًا كاملاً يشير كذلك بأن مصر ستظل أبدًا بعيدة عن المخاوف التي أقامت في غير مصر ما أقامت من اضطراب.

وفساد وكل خطوة تخطوها الديمقراطية إلى الأمام خطوة تخطوها الإنسانية في سبيل السعادة.

محمد حسين هيكل

(١٤)

الديمقراطية قبل كل شيء

بقلم/ سلامة موسى

لا يقتصر تاريخ الديمقراطية في مصر منذ بداية النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر على المقالات والفصول والمحاضرات والخطب والحوار لأعلام الثقافة المصرية الحديثة، وإنما يشمل أيضًا ما صدر خلال هذا التاريخ من دوريات صحفية تحمل اسم الديمقراطية أو تعبر عن مضمونها في الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية.

من هذه الدوريات نقدم في هذا العدد "مجلة الديمقراطية" التي أصدرها ورأس تحريرها سلامة موسى في أول أكتوبر ١٩٤٤ واستمرت حتى ١٩٤٩.

صدرت الأعداد الأولى من "الديمقراطية" في حجم الجريدة ولم تلبث أن تحولت إلى "تابلويد" وهو نصف حجم الجريدة وسميت مجلة "الديمقراطية" بدلاً من جريدة "الديمقراطية" وأصبحت كمجلة ثماني صفحات وكانت الجريدة أربع صفحات.

وعلى الرغم من أن الأعداد المحفوظة في دار الكتب القومية من هذه الجريدة تحت رقم ٢٤٢٠، ٢٤٦١ (دوريات(أعداد قليلة جدًا ومتفرقة فإن الأسماء التي شاركت في الكتابة فيها بجانب سلامة موسى، أسماء كبيرة تفصح بمقالاتها القصيرة وموضوعاتها الحية الشيقة عن روح المجلة واتجاهها نذكر منهم: عباس محمود العقاد، نقولا الحداد، محمد مندور، إبراهيم ناجي، محمد العشماوي، إبراهيم مدكور،حافظ عفيفي، أحمد الصاوي، محمد عطية الإبراشي، حسين عنان، فضلاً عن مجموعة أخرى من الأسماء الأجنبية.

ولولا القيمة التي كان سلامة موسى يمثلها ولولا حرصه أيضًا على ألا ينشر في الدوريات الصحفية إلا الكتابات المستنيرة التي تدفع إلى النهضة والتطور لما اجتمعت كل هذه الأقلام على صفحات هذه المجلة.

ومجلة "الديمقراطية" هذه ليست المجلة الوحيدة التي أصدرها سلامة موسى فقد سبقتها مجلات وصحف عديدة حملت الفكر العلمي الاشتراكي أنفق في سبيلها ماله الذي ورثه وعاش من قلمه حياة بسيطة متواضعة لا تتلائم في تقشفها مع دوره في تاريخنا أو مع مكانته في نفوس القراء والمثقفين في أنحاء الوطن العربي.

من هذه المجلات التي أصدرها سلامة موسى: مجلة "المستقبل" ١٩١٤ "المجلة الجديدة" ١٩٢٩ مجلة المصري ١٩٣٠.

كما سبق صدور هذه المجلة تأسيس الحزب الاشتراكي المصري سنة ١٩٢١ مع محمد عبد الله عنان وحسني العرابي ومصطفى حسين وهو أول حزب اشتراكي في تاريخ مصر يقوم على الفابية الديمقراطية.

والديمقراطية عند سلامة موسى ليست مجرد برلمان في العاصمة ولكنها المجالس البلدية المنتخبة في جميع القرى والمدن المصرية والجمعيات الأهلية ونقل ثروة الأجانب إلى الوطنيين ونقل الملكيات الفردية إلى البلديات والحكومة وهي الأحزاب التي تنفي انفراد أحد بالرأي أو بالسلطة وعدم توارث هذه السلطة والحكم لمصلحة الشعب وفصل الدين عن الدولة، وهي التصنيع أو المصانع والمناجم التي تمهد للتقدم والقوة والتعليم المجاني الموحد

لكل أبناء الشعب وبناته حتى سن الرابعة عشرة أو السادسة عشرة أي: إلى نهاية التعليم الثانوي المؤهل للتعليم العالي، وهي أيضًا عمل المرأة والمساواة في فرص العمل وعدم التفاوت الاقتصادي والتأمينات الاجتماعية والنقابات العمالية وارتباط الضرائب ارتفاعًا وانخفاضًا بالدخل وكل ما يحقق التقارب بين أبناء الأمة ويوفر لها الكرامة البشرية وإلغاء قانون المطبوعات أو الرقابة الذي يحول دون أن تؤدي الصحافة والثقافة رسالتها.

وحصول المرأة على حقوقها السياسية في نظر سلامة موسى ليس مجرد إضافة إلى أسماء الرجال، يحرر المرأة من عصر الحريم ومن الأسلوب الشرقي في التعامل معها ولكنه إضافة للحياة وهذه الإضافة قد تكون أفضل مما يمثله الرجال.

وقبل أن نطالع نص مقال سلامة موسى "الديمقراطية قبل كل شيء" الذي افتتح به العدد الرابع يناير ١٩٤٥ من "الديمقراطية" لابد من التعريف بسلامة موسى وبطبيعته العملية وبأثره في حياتنا الثقافية والوطنية التي تشمل الأدب والمجتمع والحياة السياسية.

وسلامة موسى (١٨٨٧– ١٩٥٨) صاحب أول كتاب في الثقافة العربية عن الاشتراكية صدر في ١٩١٣ في شكل رسالة تنويرية هاجم فيها العادات السائدة والشرائع البالية ودعا للعلم حتى تتحرر العقول من الخرافة والتعصب كما دعا في هذا الكتاب لفتح أبوابنا للحضارة الأوروبية وللمبادئ الأوروبية وإلى دراسة الآثار الفرعونية باعتبار مصر أصل الحضارة جاعلاً من الكتابة مصدرًا للحياة والتجديد، ومن الحياة والتجديد مصدرًا للكتابة.

ويقدم كتاب سلامة موسى "مصر أصل الحضارة" حيثياته لهذه الحضارة التي أخرجت الإنسان من العصر الحجري إلى عصر الزراعة وأنشأت الأسرة والحكومة والطب والتقويم والفنون.

وفي سياق رفض سلامة موسى أن يحكم الماضي أو الأسلاف الحاضر نادى بتحرير الأدب من التقاليد القديمة التي تعوق انطلاقه وتعوق تعبيره عن الشعب.

وكان عنوان آخر كتبه "الأدب للشعب" ١٩٥٦ وفيه تتجلى، كما تتجلى في كل كتبه، دعوته المعادية لأدب الملوك والحاشية من الأمراء والأثرياء المثقلة بالبلاغة والزخرفة، وحض الكُتّاب على استخدام بعض الألفاظ العامية السهلة التي ترتبط بالحياة، وتخاطب الشعب بكل طبقاته.

ويعد كتاب سلامه موسى"الأدب الإنجليزي" ١٩٣٦، من بدايات النقد الموضوعي الحديث في الثقافة العربية، الذي ازدهر في الأربعينات والخمسينيات في الاتجاه الواقعي.

من أجل تحقيق غايته في كفالة الاستقلال الفكري والاجتماعي، وفي نشر النور الذي يجعل الإنسان ابن عصره، ترجم سلامة موسى وكتب كثيرًا عن نظرية التطور، وعن التفسير المادي للتاريخ، وعَرّف القراء العرب فلاسفة العصر، وعلى رأسهم نيشته، كما عرفهم بعلماء النفس فرويد وأدلر ويونج، وكان يرى أن المفكر الثوري أسبق في الظهور من السياسي الثوري.

نص المقال

"هذا السؤال يجب أن يشغل بال كل مصري مفكر، لأننا نتكلم كثيرًا عن الديمقراطية دون أن يكون لنا من مؤسساتها غير القليل جدًا، وصحيح أن البرلمان هو الأساس المتين للديمقراطية، ولكن هل يقنع أحد ببناء الأساس؟ أليس من المعقول أنه بعد أن نبني الأساس نأخذ في تشييد البناء؟.

ليست الديمقراطية برلماناً فقط. وإنما هي مثلاً مجالس بلدية تعم القرى والمدن. ولا تزال بلادنا خالية من هذه المجالس إلا القليل جدًا. وليس المبدأ الانتخابي فيها عامًا، بل ماذا نقول في القاهرة التي يكاد سكانها يبلغون المليونين، ومع ذلك ليس بها مجلس بلدي.

الديمقراطية هي التعليم بالمجان لجميع أبناء الأمة وبناتها إلى سن متقدمة، أي ١٤ أو ١٦ سنة. ثم يجب أن يكون هذا التعليم موحدًا في برامجه ومواده. ليس جزء منه خاصًا بأبناء الفقراء وجزء آخر خاص بأبناء الأغنياء كما نرى مثلاً في الفرق بين المدرسة الإلزامية والمدرسة الإبتدائية.

والديمقراطية هي الإيمان والعمل بحقوق المرأة بحيث لا ينكر عليها تعليم ولا تحرم من وظيفة ما دامت تبرهن على كفايتها. فأين هذه من بعض كليات الجامعة التي تحرم الفتاة من التعليم مثل كليتي الهندسة والزراعة؟ ثم لماذا تحرم الفتاة المصرية من التوظيف في مصالح الحكومة المختلفة؟.

والديمقراطية لا تعني بالطبع المساواة الاقتصادية ولكنها تعني التقارب الاقتصادي بحيث لا يعيش الفلاح بسبعة جنيهات في العام كله، في حين دخل بغض الأغنياء مثل هذا المبلغ في اليوم فقط.

والديمقراطية تعني التأمينات الاجتماعية المختلفة بحيث لا يحتاج المسن الذي بلغ السبعين إلى مد يده للاستجداء لأنه لا يجد من يعوله، وإلى أن يقعد المريض على رصيف الشارع يستعطف السابلة ويرجو إحسانهم. فيجب أن نعمل لإيجاد ضمانات اجتماعية تجعل الكرامة البشرية موفورة بصرف النظر عن الغنى أو الفقر.

والديمقراطية تعني توزيع التكاليف كل على قدر طاقته. فذلك الغني الذي يبلغ دخله عشرة آلاف جنيه، يجب أن يتحمل من الضرائب قيمة مئوية تزيد كثيرًا عن ذلك الآخر الذي لا يزيد دخله على أربعمائة أو خمسمائة جنيه، أي يجب على الحكومة الديمقراطية أن تأخذ بمبدأ الضريبة التصاعدية، وأن تفرض ضريبة التركات حتى يتقارب أبناء الأمة في الرفاهية وإن لم يستووا.

ولكن الديمقراطية هي ثمرة نظام اقتصادي ليس هو هذا النظام الزراعي الذي يعيش فيه معظم المصريين والذي يقرب كثيرًا من النظم الإقطاعية التي كانت فاشية في أوروبا والقرون الوسطى.

والنظام الاقتصادي الذي يثمر الديمقراطية، هو نظام الصناعات الآلية التي توفر المال للعمال وتجعل أفراد عائلاتهم يعيشون على مستوى يرتفع فوق الحاجات البيولوجية إلى الحاجات المدنية. ولهذا لا يمكن لأي مصري ديمقراطي إلا أن يدعو بقلبه وعقله ولسانه إلى تشجيع الصناعة والمصانع، لأننا ما دمنا بلا صناعة سنبقى فقراء، وكلمة الديمقراطية تبقى كلمة جوفاء لا قيمة لها في التوجه الوطني.

أجل إن أساس الديمقراطية قبل كل شيء هو المدينة الصناعية وهو عمال المصانع وهو ثقافة الصناعة.

ونحن قانعون في أمانينا الوطنية بالوصول إلى الديمقراطية. وحسبنا أن نكون أمة متمدنة مثل سويسرا أو الدنمارك أو السويد. فإن الحضارة الديمقراطية في هذه الأقطار تغني عن التطلع إلى المذاهب الأخرى التي تثبت إلى الآن نجاحها إزاء هذه الديمقراطيات".

سلامة موسى

(١٥)

لماذا أنا ديمقراطي؟

بقلم/ عباس محمود العقاد

تتفق آراء الكتاب والنقاد والباحثين على أن عباس محمود العقاد رائد كبير من رواد الثقافة العربية الحديثة، وعلامة مهمة من علاماتها البارزة فى القرن العشرين. هيمن مع طه حسين ومحمد حسين هيكل على حياتنا الفكرية فى النصف الأول من القرن العشرين، وتأثر به وتعلم منه أكثر من جيل.

وينفرد العقّاد بأنه مثقف عصامى، لم يتجاوز تعليمه المرحلة الابتدائية التى التحق بها فى ١٨٩٦، فى سن السابعة، وحصل على شهادتها فى ١٩٠٣، فى الرابعة عشرة، انتقل بعدها إلى مدرسة الفنون والصنائع (قسم التلغراف)، ولا يعرف هل حصل على دبلومها أم أنه تركها ليعمل بالابتدائية موظفا صغيرا بمديرية الشرقية، ثم فى وزارة الأوقاف.

ومع هذا يعد، بما حصله من معارف موسوعية فى الثقافة العربية والآداب العالمية، وبما وضعه من كتب ونشر من مقالات، مدرسة كاملة –وليس من المبالغة أن نقول جامعة– يتخرج فيها التلاميذ.

كان صاحب هذه المدرسة أو الجامعة يرى أن قراءة الكتب تضيف إلى حياة القارئ حيوات بعدد ما يقرأ منها، وأنه لم يكن يقبل فى حياته أن تكون له حياة واحدة. وهذا يذكرنا بما قاله العالم العربى موافق الدين البغدادى المعروف باسم عبد اللطيف البغدادى (١١٦٢–١٢٣١) من أن على الإنسان أن يقرأ التاريخ، ويطلع على السير وتجارب الأمم السابقة، ويعاصرها ويعاشرها.

وما أكثر الذين تخرجوا فى مدرسة أو جامعة العقاد، وظلوا على حالهم، يروون عنه النوادر التى تجعل منه وليا، لا يحب الجدل، ولا يعرف المباسطة، ويدافعون عنه دفاع أصحاب العقائد عن معبودهم، صاحب السلطان.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن التكوين الثقافى الحر للعقاد، الذى طوف فيه فى الآفاق، وامتلك به الكثير من المعانى من فروع شجرة المعرفة، تم له بلا منهج، وبلا مرشد يهدى خطاه، وافتقاد المنهج ليس بالأمر الهين، هذا المنهج الذى لا يمكن للقراءات الحرة، أو لحشد المعلومات والتفاصيل، أن تحققه، كما يحققه التعليم العالى المنتظم، سواء كان مدنيا على يد الأساتذة فى المدارس والجامعات، أو كان دينيا على يد الشيوخ فى الأزهر والمعاهد والمساجد.

وعجز النقاد عن استخلاص مذهب نظرى متكامل للعقاد، أو نظرية نقدية واضحة، على كثرة ما كتب فى النقد، يرجع إلى قراءاته الحرة غير الخاضعة لمنهج، التى تتأثر وتتبنى كل ما يصادفها من أفكار ومبادئ نقدية عن الذات والوجود.

وفى حياة العقاد كمجدد أدبى، وككاتب سياسى تحدى سلطة الملك فؤاد الأول فى الثلاثينات، وبإنتاجه الغزير فى الأدب والنقد والتاريخ والاجتماع والصحافة واللغة والفلسفة، ما يشعل فى نفوس مريديه هذا الإيمان به، وكان العقاد يملك من قوة الشخصية والملكات العقلية، ومن الوعى بالأصول الأولى للحياة والفكر التى تبدأ بها، ما يمكنه من أن يحفظ مكانه العالى الذى لا يقبل بأقل منه، وأن يحفظ اسمه شعلة متقدة فى هذه النفوس، حتى بعد رحليه.

ولد العقاد فى أسوان فى ٢٨ يونيه ١٨٨٩ لأب من الطبقة الوسطى الصغيرة، يعمل معاونا للإدارة، ثم مديرا للمحفوظات فى المديرية. وتوفى فى القاهرة فى ١٢ مارس ١٩٦٤.

بدأ نشر كتاباته الأولى فى جريدة "الدستور" فى ١٩٠٧، ثم فى جريدة "الجريدة" وغيرها. وصدر أول كتاب له "خلاصة اليومية" فى ١٩١١، و"الإنسان الثانى"، بعده، فى ١٩١٢، ثم "الفصول" فى ١٩٢٢ و"مطالعات فى الكتب والحياة" ١٩٢٤، و"مراجعات فى الفن والحياة" ١٩٢٥، و"ساعات بين الكتب" ١٩٢٧، و"ابن الرومى حياته من شعره" ١٩٣١.

ارتبط اسمه بجماعة "الديوان" التى تكونت فى أوائل العقد الثانى من القرن العشرين منه ومن إبراهيم عبد القادر المازنى (١٨٩٠ – ١٩٤٩)، وعبد الرحمن شكرى (١٨٨٦ – ١٩٥٨).

نادت هذه الجماعة بمفاهيم ومقاييس جديدة للأدبَ ووظيفته، حتى يكون الأدب أدب الحياة، وترجمان العواطف والجمال والطبيعة، أدب الوجدان الفردى والأمة والكون كله، لا أدب القلة والصنعة والجمود المقيد بالقديم، وبالبلاغة اللفظية وحدها.

وبذلك وضعت الجماعة حدا فاصلا بين عهدين، ولم يعد هناك ما يبرر ارتباطهما فى تاريخ النهضة. وقد تجلى هذا الفارق أوضح ما يكون فى اتهام العقاد الشاعر أحمد شوقى بالجمود والتقليد.

وتعاصر مع نشأة "الديوان" فى مصر نشأة الأدب العربى فى المهجر، أدب جبران وميخائيل نعيمة وإيليا أبو ماضى ونسيب عريضة وعبد المسيح حداد وغيرهم، وشعرت جماعة "الديوان" بالنسب أو القرابة معها، وبأن ثمة من يمسك فى هذه القارة النائية نفس الأقلام التى يكتبون بها دعوتهم للتحرر والتجديد والثورة، منشدين نفس الغايات، وإن لم يسلم العقاد فيما كتبه عن المهجرين وأدبهم بكل ما أتوا به، خاصة جرأتهم على اللغة، وليس فقط الضعف فيها، أو تسويغ الخطأ.

لم يكن العقاد يقبل –تحت شعار التطور والتجديد– الحرية المطلقة فى التصرف فى اللغة، أو الخروج عليها، إلا إذا أتت هذه الحرية وهذا الخروج بما هو أفضل فى التعبير والإبداع.

وتمسك العقاد فى هذا الموقف بالقواعد والأصول، فى مفـردات اللغـة وتراكيبهـا، هـو الذى جعله فى الخمسينات وهو إمام مذاهب التجديد، معاديا للـشعر الجديـد، شـعر التفعيلـة الحرة الذى خرج على عمود الشعر القديم فى أوزانه وقوافيه، وظل حتى آخر يوم فـى حياتـه متمسكا بالقوام الأصيل لعمود الشعر، ويتعامل مع هذا الشعر الجديد، المعبـر عـن عـصره، ليس كشعر وإنما كنثر، تحال نصوصه إلى لجانهـا فـى المجلـس الأعلـى للفنـون والآداب. بحجة أن التفعيلة وحدها، حتى فى حالة تكرارها، ليست بنيانـا عروضـيا، ولا تحمـل قيمـة موسيقية. وشايعه عدد كبير من الشعراء التقليديين ومن رواد ندوتـه الأسـبوعية المحـافظين، الذين كانوا يصدقون على كل ما يقول العقاد، دون أدراك أو تمحيص أو مراجعة.

وسرعان ما تفرقت جماعة الديوان فى ثلاثة اتجاهـات، بعـد أن نـشب فيهـا الخـلاف والصراع، ولكن بعد أن مهدت الأرض وسهلت طرقها، بما غرسته من قيم أدبيـة وفنيـة تعـد نقلة نوعية فى الفكر العربى الحديث، وإن لم تصدر مـن الـديوان فـى الأدب والنقـد للعقـاد والمازنى غير جزءين فقط فى ١٩٢١، ١٩٢٢، بينما كان من المفروض أن يـصدر مـن هـذا الكتاب عشرة أجزاء.

أما فى السياسة والفكر السياسى، فقد ارتبط العقاد فـى مطلـع حياتـه بحـزب الوفـد، وبالأفكار الاشتراكية، وبالدعوة إلى المساواة أمام القانون، وبالعدالة الديمقراطيـة التـى عبـر عنها فى كتابه "المساواة" ١٩٢٢، وأصدر كتابـه الـضخم "سـعد زغلـول: سـيرة وتحيـة" وبهجومه على الملك فؤاد -كما سبق- عندما تناهى إلى سمعة أنه سـيحل البرلمـان، والعقـاد من نوابه، دفاعا عن دستور ١٩٢٣، وعن الاستقلال، وحكم الشعب، وكـل القـضايا الوطنيـة المتصلة بالحرية التى لا تتجزأ.

وقد اعتقل العقاد فى ١٤ أكتوبر ١٩٣٠ بتهمة العيب فى الذات الملكية بقولـه فـى مقـال نشر فى جريدة "المؤيد الجديد": إن الأمة على استعداد لسحق أكبر رأس فى البلد يخـون الأمـة ويعتدى على الدستور"، وسجن تسعة أشهر.

وقبل هذا التاريخ كتب العقاد مع المازنى المنشورات السرية لثورة ١٩١٩، وكـاد يحكـم عليهما بالنفى فى حكومة ثروت لولا استقالة هذه الحكومة. وأصدر العقـاد فـى ١٩٢٨ كتابـه "الحكم المطلق فى القرن العشرين"، ويناهض فيه توسع سلطان الملوك.

غير أنه لم يلبث أن تحول عن حزب الوفد، وانحاز فى بدواته إلى أحزاب الأقلية التى انشقت عن الوفد نفسه فى ١٩٣٥، وانضم إلى حزب السعديين نحو عام ١٩٣٧، ومدح الملك فاروق أكبر أعداء الحركة الوطنية وحقوق الأمة، وكان من رأيه أن استغناء الكتاب فى العصور الحديثة عن رعاية الأفراد لهم أدى إلى حمايتهم من الاستعباد، وأتاح لهم الحياة المستقلة بالرأى والإدارة والشعور، وإن أوقعهم فى قيد الحماية والأحزاب. وهذا القيد الأخير أكثر شرا من قيد الأفراد.

وابتداء من ١٩٤٢ كتب العقاد عبقرياته وتراجمه الإسلامية، وهى سير عظماء تميزوا بين سائر البشر كصناع للتاريخ. وصنع هؤلاء العظماء للتاريخ هو الذى حفظ ذكرهم، وجعلهم منارات لا ينساها أحد، يتعاطف معهم العقاد أكثر من تعاطفه مع السواد البسطاء، كما لاحظ لويس عوض فى مقالاته التى كتبها عن العقاد فى كتابه "دراسات أدبية" (١٩٨٩).

وكان العقاد يرى أن لكل شخصية من هذه الشخصيات الفذة مفتاحها الذى تفهم به من خلاله، ويفهم دورها الفعال فى توسيع أفق الحياة، ونهضة الشعوب والأمم، وإن كان من الصعب أن يكون لمثل هذه الشخصيات الثرية مفتاح واحد، أو مدخل واحد لمعرفتها.

ويلفت النظر فى دراسات العقاد لهذه الشخصيات مقارنتها بمثيلها فى الدول والثقافات الأجنبية، وبيان حقيقتها الخاصة، بمثل اهتمامه بأثرها العام، ونظر الناس إليها.

والعقاد يفضل من الشخصيات العبقرية تلك الشخصيات التى عاملها التاريخ كشخصيات عابرة، لم تنل ما تستحقه من تقدير، بدافع رد الاعتبار لها، وإحقاق الحق والإنصاف، فى تقديمه لها فى شكل صور أخلاقية.

ويستعين العقاد فى هذه الدراسات العلمية المتأنية بعلم النفس، بعد أن نضجت بحوث العلماء وكثرت فتوحاتهم فى هذا العلم، كما يستعين فى دراسة الأسباب والنتائج واستخلاص العبر وتوليد المعانى بالفلسفات والآداب المثالية والرومانسية التى ازدهرت فى أوربا فى القرن التاسع عشر، معبرا فى جملة هذه الكتابات، خاصة السياسية، بما شقيت به بلاد الشرق فى ماضيها الطويل من استبداد، وما تتعرض له فى حاضرها من نظرة عصبية من الغرب، تدعى تفوقه وتميزه بالديمقراطية كجزء من روحها، مقابل الطغيان الملازم للشرق كثوابت لا تتغير.

وإلى جانب العبقريات كتب العقاد عن أصول العقائد والثورات الاجتماعية. ومن كتبه التى وضعها عن الديمقراطية عقب ثورة ١٩٥٢ كتاب "الديمقراطية فى الإسلام" الذى صدر فى ١٩٥٣، ويقدم فيه رؤية للديمقراطية، يعود بها كنظام فى الحكم إلى أصولها الأرسطية، وهى رؤية وسطية بين الشمولية الدينية التى تمثلها التيارات الإسلامية، والشمولية المادية للتيارات اليسارية. وتماثل هذه الرؤية الرؤية التى أخذت بها الثورة فى تقليل الفوارق بين الأغنياء والفقراء بالضرائب التصاعدية، وفى الأخذ بالتوازن بين حق الفرد وحق الجماعة، أو فى عدم نفى البواعث الفردية مع عدم المساس بالمجموع.

نص المقال

"يسألنى الهلال" (١) لماذا أنا ديمقراطي؟ وعندى أن الميول النفسية الكبرى التى تستولى على الإنسان وتمتزج بعقائده وميوله طوال حياته لا يمكن أن ترجع إلى مصدر واحد بل لابد لها من مصدرين: أحدهما فطرى "لدنى" كما يقول المتصوفة فلا يسهل تعليله وتفصيل أسبابه، والآخر عقلى تجريبي أو كسبى كما يقول المتصوفة أيضا، فهو قابل للتعليل، واستقصاء أسبابه غير عسير.

وكراهتى للقيود التى تفرض على فرضا هى المصدر الفطرى الذى يرجع إليه حبى للديمقراطية وسخطى على الاستبداد. وأذكر من أيام طفولتى حادثا كان له أكبر الأثر فى توجيه فكرى وتكوين آرائى الدينية والسياسية بعد أيام الطفولة، وذلك هو دعوتى إلى الصلاة فى سن العاشرة على النحو الذى اختاره والدى رحمه الله.

فقد كان شديد التقوى كثير الصلاة والصوم، وكان على رفقه وفرط حنانه، يحسب أن الرفق فى الدعوة إلى الصلاة متى وجبت الدعوة إليها هوادة فى حقوق الله لا تستحب من أحد فضلا عن الوالد المطاع، وكان يستيقظ قبل الفجر ويقضى الوقت إلى موعد صلاته فى القراءة والتسبيح ترتيلا مسموعا تارة وهمسا غير مسموع تارة أخرى، فخطر له أن يوقظنى فى تلك الساعة المبكرة لأحضر معه الصلاة فى أوانها.

وتلك هى العثرة كما يقول شكسبير. فقد كان من عادته أن يستصحبنى إلى مجالس العلم كما كان يصنع عند ذهابه إلى مجلس الجداوى الذى كان يفسر القرآن أحيانا ويشرح المقامات الحريرية والبديعية فى بعض لياليه، ويتخلل دروسه كلها بالطرف والفكاهات التى كان مطبوعا عليها. فكنت ألح على والدى فى استصحابى إلى تلقى الدروس ولا أنتظر حتى

يدعونى إليها، وكنت أصوم رمضان قبل أن يجب علـى الـصيام ولا أحتـاج إلـى أمـر ولا إغلاظ فى التنبيه، ولم تكن عندى صعوبة فى تلبية أمر الصلاة، لولا ذلـك الاسـتيقاظ البـاكر قبيل الفجر فى سن العاشرة أى فى السن التى يهبط فيها النوم على جفون الأطفال كمـا تهـبط الجبال التى لا تتزحزح ولاسيما بين السحر والصباح.

فلما تكرر إيقاظى يوما بعد يوم على غير أمل فى انتهاء تمردت ذات صـباح وأبيـت أن أتحرك من السرير ولو قتلت فيه وأعلنت فى أصرح عبارة أننى لـن أصـلى الـصبح ولا مـا بعد الصبح، إذا أنا لم استيقظ باختيارى ولم أتقدم إلى الصلاة بغير زجـر ولا وعيـد. وكـان لهذا الحادث الذى لا أنساه -لأنه وحيد فى تاريخ طفولتى- أكبر الأثر فى فهـم معنـى العقيـدة ومعنى الاختيار ومعنى حرية الفكر والإرادة.

وكان الوصول إلى وظيفة حكومية فى ذلك العهد، أشرف ما يتمناه الشاب ويتمنـاه أهلـه. فلما سعى أهلى لإدخالى فى إحدى الوظائف ونجحـوا فـى مـسعاهم كـان ظـن أصـحابى المدرسين أنى سعيد بما ظفرت به وأننى سأتيه عليهم بهذا الشرف العظيم. ثـم اسـتقلت مـن وظيفة بعد وظيفة فى خلال سنتين لفرط ما أثقلنى من قيـود المـوظفين وغطرسـة الرؤسـاء، فكنت أعجوبة كأعاجيب البحر الموصوفة فى الأساطير عند أولئك الأصحاب! وكـان بعـضهم يحسب خروجى من الوظيفة كخروج إبليس من الجنة طردا من نعمة الله!.

ذلك هو المصدر الفطرى فى نفسى لحـب الديمقراطيـة، وتعليلـه لا يتجـاوز الإشـارة والشعور بوجوده. فهذا أقصى ما يستطاع له من تعليل.

أما المصدر الذى تستقصى أسبابه فخلاصته أن المرء إنما يحب الاستبداد لأنـه صـاحب مصلحة فى الذل أو فى الاستذلال، أو لأنه يرى فيهمـا مـصلحة لقومـه وللعـالم بأسـره إذا تجاوز النظر إلى مصلحته ومصلحة ذويه. ولا مصلحة لي فى الذل فى استذلال أحد بـل أنـا أنظر إلى الرجل الذى يذل نفسه كأنه يلوث نفسه بالقذر والخباثة، وأنفر من النظـر إلـى تلـك النفس كما أنفر من النظر إلى رجل يلوث جسمه بالأقذار المحسوسة: كـلا المنظـرين كريـه لدي، ومن يلوث النفس أكره لدي ممن يلوث الجسد. وأعجب ما أعجب له ولع بعـض النـاس بأن يتزلف إليهم المتزلفون ويضرع بين أيديهم الضارعون. فهـم حقـراء يـستحقون عنـدى الرثاء والازدراء، لا يستحقون الغبطة والاقتداء.

واتفق من أسباب بغضى الاستبداد وحبى الحرية أننى أشتغل بالكتابة وأعنى بالبحث والدراسة، وحاجة الباحث إلى فضاء الحرية ألزم من حاجة الطائر إلى الفضاء. فقد يؤمر الصانع بإنجاز عمله فينجزه على أحسن الوجوه. أما المفكر فلا يؤمر بإنجاز تفكيره ولا يتلقاه من ألسنة المسيطرين عليه، وحتى الصناعات لا يتأتى فيها التجويد المبتكر والاختراع الجديد بغير حرية واستقلال بالمشيئة، وهى لم تستوف بعد عشر معشار آجال الاستبداد فى عصور الظلمة وعصور النور؟.

لماذا أنا ديمقراطي؟ لأننى لست بالمذل ولست بالذليل ولست بالمؤمن بصلاح الاستبداد فى جميع الأحوال، وهذه هى الأسباب التى تبغض إلى الاستبداد حيث كان وتحبب إلى الديمقراطية حيث كانت، ولو كانت بين أناس لا يستحقونها أحسن استحقاق. ولذا كانت الاختراعات فى عصر الديمقراطية أوفر وأنفع من اختراعات الأمم فى جميع العصور.

وهيامى بالديمقراطية لا ينسينى عيوبها ومآخذها. فلا أحسب أن أحدا من أنصار الاستبداد يعرف من تلك العيوب والمأخذ فوق ما أعلم، وما لم أعلمه بالقراءة والسماع قد علمته بالمشاهدة والاختبار فى حياتى النيابية وفى حياتى الصحفية وفى علاقاتى الطويلة بالأحزاب والحكام. فأنا لا أحب الديمقراطية حب اليافع فتاته التى يحسبها مثال الجمال والكمال، ويجهل عيوبها، ثم يصر على جهلها ويأبى أن ينبهه أحد إليها.

ولكننى أحبها حب الرجل زوجة طالت عشرته لها وطال علمه بمحاسنها ومساوئها ودلائل قوتها وأعراض مرضها، وهى -أى الديمقراطية- بعد هذا أحب إلى من كل مذهب يبشر به فلاسفة الحكم وأئمة الإصلاح.

فلا ريب فى أن الحرية ثوب واسع على بعض الأمم، وأن بعض الأمم لا يستحق نعمة الديمقراطية. ولكن لا ريب كذلك فى أن السلطان المطلق ثوب واسع على كل فرد كائنا من كان، وهذه المشكلة هى التى تنتهى بنا إلى تفضيل الديمقراطية بحذافيرها على الاستبداد بحذافيره.

هذه الأمة لا تستحق الحرية!

نعم قد أكون معك فى ذاك، ولكن أين هو الفرد الذى يستحق أن يلغى حرية عشرين مليونا أو أربعين أو خمسين؟

وهذا العمل العظيم لا يتم إذا توزعت الإيرادات.

نعم قد يصح ما تقول، ولكن من لك بالإرادة التى تنفرد ولا تتوزع ثم تقف عند حدها ولا تفسد ما أصلحته بيديها؟ ومن لك إذا وجدتها مصادفة واتفاقا فى بعض الفترات أن تخلفها بنظيرها ولا تسلم الحكم بعدها إلى نقيضها؟

عشرون مليونا لا يستحقون حريتهم وفرد واحد يستحق أن يجمع فى يديه حرية عشرين مليونا!... كيف يتفق هذا؟ وإذا اتفق مرة فكيف يتفق اطراده وتكراره على التعاقب فى جميع المرات.

ومن رأيي أن الأمم فى جهالتها أو فى استنارتها لم تعرف حكما غير الحكم الديمقراطي وإن تزيا فى ظاهره بزى الاستبداد، وإنما يأتى المستبدون بديمقراطية مزيفة أو بديمقراطية من الطراز الوضيع يشتبه فيها الرضى المختار بالرضى المخدوع.

أليست الديمقراطية هى الحكم برضى المحكومين؟ فأين هو الاستبداد الذى استغنى عن إرضاء محكوميه بالكذب والخداع إن عز عليه إرضاؤهم بالصدق والصراحة؟.

ففى العصور القديمة كانت الشعوب تطيع الحاكم الظالم لاعتقادها أنه مسلط عليها بإذن الله وأن عصيانه عصيان لأمر الله، وهذا هو الحكم بالرضى المخدوع... فهو حكم ديمقراطي مزيف، على فضيلة الحكم الديمقراطي الصحيح، وأنه حكم لا يستقيم على غير أساسه بناء حكومة من الحكومات.

وكلما ذكر الذاكرون لى عيوب الديمقراطية، جاريتهم فيها جدلا أو اعتقادا، وانتقلت بهم إلى عيوب الاستبداد، ثم سألتهم: أين تذهب العيوب التى تحول بين الشعوب والانتفاع بالحكم الديمقراطي إذا هى خضعت لمشيئة المستبدين؟ أين يذهب الجبن والأثرة والرشوة والاستغلال وتقديم الصغائر على الكبائر وضعف التمييز بين المصلحين والمفسدين؟ كل هذه العيوب لا تزول ولا تنصلح بل تبقى ضارة فى عهد الاستبداد أشد من أضرارها فى عهود الحرية. إلا فلتات تعرض شذوذا نادرا ولا يصح القياس عليها بحال.

فالحرية فى أقبح أوصافها خير من الاستبداد فى أقبح أوصافه، أما الحرية فى صورتها الحسنى فلا شك فى تفضيلها على الاستبداد فى أحسن صوره، لما فيها من النفع وما فيها من الكرامة، وما ثبت من تجاربها فى الأمم الحرة كلما أمكن دوام الحرية وأمكنت سلامتها من النكسات.

وقد شبع العالم من عيوب الحكم المطلق ألوفا بعد ألوف من السنين.

فإن لم يكن في الأمر، إلا أنه إنصاف ومساواة، فلنعط الحرية مثل ما أعطينا الحكم المطلق من زمن طويل ومن فرص واسعة، وهي لم تستوف بعد عشر معشار آجال الاستبداد في عصور الكلمة وعصور النور؟.

لماذا أنا ديمقراطي؟ لأنني لست بالمذل ولست بالذليل ولست بالمؤمن بصلاح الاستبداد في جميع الأحوال، وهذه هي الأسباب التي تبغض إلى الاستبداد حيث كان، وتحبب إلى الديمقراطية حيث كانت، ولو كانت بين أناس لا يستحقونها أحسن استحقاق".

عباس محمود العقاد

(١٦)

الكلمة المظلومة

بقلم/ طه حسين

تلخص كلمة الديمقراطية فى تاريخنا الحديث مضمون الصراع الوطنى والسياسى والاجتماعى والثقافى الذى خاضته مصر فى المائتى سنة الماضية، وهى تبنى الدولة المدنية الحديثة، وتنظم أسلوب الحكم الدستورى، والحياة البرلمانية الصحيحة.

والديمقراطية كلمة مظلومة – على حد وصف طه حسين فى مقاله الذى نشر فى "الأهرام" فى ٢١ نوفمبر ١٩٤٨– مثلها مثل كلمة الليبرالية، وهى حمالة أوجه، وما أكثر ما تعرضت له على مدى العصور، ومع تطور الحياة الإنسانية، لإساءة الفهم، أو للتحريف ومسخ معناها وتناقض دلالتها، أو على أقل تقدير لتنويع هذا المعنى، وهذه الدلالة، منذ نشأتها فى أثينا عاصمة اليونان فى القرن الرابع قبل الميلاد، وعبر الرومان الذين نظروا إليها نظرة مختلفة لنظر أفلاطون وأرسطاطليس إليها. كما فهمها ونظر إليها فى العصور

الحديثة بطريقة مغايرة عدد من المفكرين والفلاسفة فى كل من أمريكا وإنجلترا وفرنسا، تبدت أنماطها بوضوح فى تطبيقاتها ونتائجها العملية.

بل إن دلالة الديمقراطية فى الدولة الواحدة أو الثقافة الواحدة كانت تتغير من مرحلة إلى أخرى، كما تغيرت هذه الدلالة كلية بعد الحرب لعالمية الأولى، واتسعت الفروق فى دلالتها ما بين أوروبا الغربية وأوروبا الشرقية، أو ما بين النظام الرأسمالى الذى يأخذ بالاقتصاد الحر وتتراكم فيه الثروات، والنظام الشيوعى الذى يعتمد على التخطيط الشمولى، بحسب الشروط التاريخية التى تنتجها، والأيديولوجية التى تخضع لها.

ويرى طه حسين فى مقاله أن النظامين الرأسمالى والشيوعى بعيدان عن الديمقراطية، بسبب ما فى الأول من استغلال أصحاب رؤوس الأموال، وما فى الثانى من قهر وتكميم للمعارضة وقضاء على الحرية.

وحين يوجد الاستغلال والقهر فى النظم تتداعى معها كل قيمة.

إن الديمقراطية الحقة فى نظر هذا المفكر العلمانى ليست حكم القلة أو النخبة، كما أنها ليست بالطبع حكم الدولة المستبدة. وإنما هى حكم الشعب أو الكثرة، ولمصلحة الشعب والكثرة.

وتتمثل هذه المصلحة فى كفالة الحرية والقوت والأمن جميعا، باعتبارها الدرع الواقية التى تحمى الأمة من الشرور التى تصيبها فى غياب الديمقراطية، بينما يحقق حضورها التنوع الخلاق والتنوير والتقدم والنهضة، إذا أضفنا إليها -حسب معتقدات طه حسين- تعميم التعليم لأنه كالماء والهواء حق للجميع، وتحديث هذا التعليم وتوحيده وفصله عن هيمنة رجال الدين والأجانب.

وفى ضوء خطاب طه حسين الذى لا ينأى عن الواقع، ولا يقطع وشائجه بالماضى، يختم مقاله بسؤال معلق عن موضع الديمقراطية المصرية من هذه الديمقراطية.

ولاشك أن خشية طه حسين من الإجابة على هذا السؤال يعنى أن الديمقراطية المصرية فى ١٩٤٨ ديمقراطية زائفة، والشواهد على هذا الزيف لا تحصى، فى دولة محتلة تحكمها ملكية متسلطة وكبار ملاك الأراضى، وتعانى من مشاكل عديدة على كل المستويات.

ولكن طه حسين لم يستطع فى هذا الوقت أن يفصح عن رأيه، واكتفى بالإجابة المضمرة التى تكمن فى السؤال، لأنه كان يمر فى أواخر الأربعينات بمرحلة عصيبة من غضب السلطة وملاحقتها له إلى مصادرة كتابه "المعذبون فى الأرض"، رغم أن فصوله نشرت متفرقة فى الصحف والمجلات المصرية، حتى اضطر إلى نشره فى لبنان، وأخذ يفكر فى الهجرة النهائية إلى إحدى الدول الأوروبية التى لا يحكمها البطش أو الرقباء، ولا تتعطل فيها الحقوق والحريات، حتى يطمئن على نفسه وعلى إنتاجه.

وكتب توفيق الحكيم فى جريدة "أخبار اليوم" فى ٩ أكتوبر ١٩٤٨، أى قبل أقل من شهر من مقال طه حسين عن "الكلمة المظلومة"، مقالا عنوانه "الأديب المنفى" يحذر فيه من الخسارة الفادحة لمصر، ولما تتعرض له من اللوم والتقريع من العالم، لو أن طه حسين نفى نفسه خارج وطنه.

وليس فى كلام توفيق الحكيم أدنى مغالاة، لأنه لا يتحدث عن أديب مجهول لا يحفل به أحد، بل يتحدث عن عميد الأدب العربى، ورأس المثقفين في بلاده بلا منازع، الذى تتهافت جامعات العالم على دعوته ليحاضر فيها. ويعد غيابه عن بلاده غيابا للثقافة والمثقفين فيها.

وهذه الأيام السود التى عانت منها مصر، وليس طه حسين وحده، فى نهاية الأربعينات ومطلع الخمسينات، هى أيام المخاض التى أدت إلى ثورة ١٩٥٢، وقد أعد المسرح بكتابات وأفعال هيأت الأذهان لتقويض النظام القائم أو البناء القديم.

ويذكر للثورة أنها دعت طه حسين للاشتراك فى لجنة صياغة الدستور فى ١٩٥٦، وأنها منحته فى ١٩٦٥ قلادة النيل الكبرى، وهى أرفع أوسمة الدولة، قبل أن يعتزل الحياة السياسية فى أواخر عمره لأسباب عديدة فى مقدمتها معاداة الثورة للديمقراطية.

ولم يكن غريبا لمن كان يمتزج بالعالم، ويحرك المجتمع ويغير تفكيره، أن يمعن فى الانزواء والوحدة والسكون، لأنه أصبح فى ضمير الأجيال رمزا لا يرقى أحد إلى مستواه.

وتاريخ الديمقراطية فى مصر الحديثة يرجع -كما سبق القول- إلى سنة ١٨٦٦ بإنشاء أول برلمان فى عهد الخديوى إسماعيل، ثم بصدور بيان الحزب الوطنى فى ١٨٨١ الذى جاء فيه أن الحزب يتألف من مختلفى العقيدة والمذهب، وأنه ينفذ حكم الشورى أو سلطة الأمة، ويطلق حرية المطبوعات.

وعقب هذا البيان قامت ثورة عرابى فى ١٨٨٢، وهى أقوى الانتفاضـــات التـــى طالبـــت بإقرار الحكم الدستورى النيابى، فى تعبيرها عن القاعدة الـــشعبية العريـــضة وبنـــاء القوميـــة المصرية.

وأول ما يلفت النظر فى هذا التاريخ أن النضال من أجل الديمقراطية كـــان يقـــوم علـــى الحركة الشعبية التى تحلم بالتغيير، وتعمل على إجـــلاء المـــستعمر، وتواجـــه بالعقـــل والعلـــم وحرية الرأى والتعبير قوى الاستبداد التقليدى فى السلطة التشريعية، وتطالب بالمساواة.

وهذا التاريخ بحاجة شديدة إلى البحث والتجميع والنقد والمناقشة، لأنـــه لـــيس موضـــوعا ثانويا أو عابرا يمكن تجاهله، وإنما هو موضوع "جوهرى" وكـــل متناســـق الأجـــزاء نتعـــرف منه على أنواع وأحوال المجتمع والحكم إزاء حقوق الإنسان الطبيعية، وعلـــى العلاقـــة بينهمـــا -السلطة والمجتمع- فى محكها الأصلى، لا فى فروعها وتفاصيلها المتفرقة.

ومقال طه حسين "الكلمة المظلومة" فيه من اتساع المعرفة بمعلمى الإنسانية، ومـــن عمـــق الفكر وسلامة الرؤية، ما يستحق أن يقرأه الجيل المعاصر، كما قرأه الجيل الماضى.

نص المقال

"ما أكثر الكلمات المظلومة فى لغات الناس، وما أشد حاجة هذه الكلمات إلى شـــىء مـــن الإنصاف الذى يرفع عنها الظلم والحيف، ويردها إلى معانيها الدقيقة أو يـــرد إليهـــا معانيهـــا الدقيقة فى غير إفراط ولا تفريط. وأكاد أعتقد أن الظلم واقع على كل كلمة فى كـــل لغـــة، لأن هذه الكلمات تتعرض لشر عظيم يأتيها عن عمد مرة، وعن خطأ مرة أخـــرى، وعـــن إهمـــال مرة ثالثة.

ويكفى أن نلاحظ أن الكلمات إنما تؤدى ما يريد المتكلمـــون أن يـــؤدوه مـــن المعـــانى، وهؤلاء المتكلمون يتفاوتون فى الذكاء والغباء، وفى حدة الحس وبلادتـــه، وفـــى حـــسن النيـــة وسوئها، وفى الإخلاص والنفاق، وفي الصراحة والمـــداورة، ويحملـــون ألفـــاظهم وزر هـــذا التفاوت كله، فتلقى هذه الألفاظ من ذلك شرا أى شر، ونكرا أى نكر.

وربما كانت كلمة الديمقراطية من أشـــد الكلمـــات تعرضـــا للظلـــم، وتحمـــلا للحيـــف، وخضوعا لهذا التفاوت الذى لا حد له. فهى كلمة يونانية الأصل، خضعت فـــى وطنهـــا الأول لما تخضع له الكلمات من الظلم، فاستعملها أذكياء اليونان وأغبياؤهم، واســـتعملها المخلـــصون

والمنافقون منهم، واستعملها المثقفون والجاهلون، ودلت من أجل ذلك علـى معناهـا الـدقيق حينا، وعلى معان لا صلة لها بهذا المعنى الدقيق أحيانا.

ويكفى أن نلاحظ أقدم المعانى التى دلت عليها كلمة الديمقراطية عند اليونان فقـد يحـدثنا أرسطاطليس بأن الديمقراطية اليونانية الأولى التى أنشأها سولون كانـت تـأتلف مـن أصـول ثلاثة: أولها تحرير المدين من القهر البدنى الذى كـان الـدائن يـستطيع أن يفرضـه عليـه، وثانيها تمكين المواطن من قيادة الظالم مهما يكـن مركـزه أمـام القـضاء، والثالـث تمكـين المواطن من الاستئناف أمام مجالس الحكم، لتراجع الأحكام التى يـرى فيهـا ظلمـا، أو شـيئا يشبه الظلم.

وكذلك يحدثنا أرسطاطليس فى كتابه "نظـام الحكـم فـى أثينـا". ولـست أدرى أوفـق أرسطاطليس فى هذا التحديد، أم أخطأه التوفيق، فقد يحدثنا سولون نفـسه فـى بعـض شـعره بمعنى آخر من معانى الديمقراطية الأولى التى أنشأها، وهو أنه قـد حـرر الأرض، وجعلهـا قابلة لتملك المواطنين مهما تكن طبقاتهم.

على أن هذه الديمقراطية الأولى لم تلبث أن تطورت، واتسع معناها اتساعا بعيد المـدى، حتى شمل نظم الحكم كلها، ونظم الاجتماع كلها فى مدينة أثينا، وحتى أصبح مـن أجـل ذلـك مرنا يمتد وينقبض، حسب ما يريد الساسة وقادة الشعب أن يمدوه يقبـضوه، بـل حـسب مـا يريد الشعب نفسه أن يمده ويقبضه. فكان من الديمقراطية مثلا، فى أواسـط القـرن الخـامس قبل المسيح، أن يفرض على الأغنياء تلهية الشعب بتنظيم حفـلات التمثيـل علـى اختلافهـا، فكان الأغنياء وحدهم هم الذين ينفقون على إعـداد القـصة التمثيليـة وإخراجهـا، يـأجرون الشاعر الذى ينشئها، ويأجرون الممثلين الذين يعرضونها، ويأجرون الذين يشرفون علـى هـذا الإخراج، ويؤدون كل ما يحتاج إليه الموسم التمثيلى من نفقات.

وكان من الديمقراطية أيضا فى أثينا أن يفرض على الأغنياء إعداد الـسفن التـى يـأتلف منها الأسطول من أموالهم الخاصة، كما كان مـن الديمقراطيـة أن يفـرض علـى الأغنيـاء النهوض بالإنفاق على مرافق كثيرة من مرافق المدينة. وواضح جـدا أن كلمـة الديمقراطيـة فى تلك البيئات اليونانية قد كانت تمتد أحيانا، حتى يصبح معناها إرهاق الأغنياء بمـا يفـرض عليهم من النفقات الإضافية، وتنقبض أحيانا حتى يصبح معناها إيثار الأغنياء بالخير كلـه مـن دون الفقراء.

فإذا أضفنا إلى هذا أن القدماء لم يبسطوا قط معنى الديمقراطية حتى يشمل الناس الذين يسكنون المدينة مهما يكونوا، وإنما قصروها على طبقة بعينها هى التى تأتلف من المواطنين المستمتعين بالحقوق السياسية والاجتماعية، واستثنوا منها الرقيق والأجانب وأخلاطا من الناس كانوا يعملون فى الصناعة أو الزراعة، أقول إذا لاحظنا هذا عرفنا أن الديمقراطية اليونانية، كما تصورها أفلاطون وأرسطاطليس، كانت بعيدة أشد البعد عن الديمقراطية التى نتصورها نحن الآن، وهى مع ذلك لم تخل من أشياء خليقة بالعناية والإعجاب، أذكر منها مثلا حرص القدماء على محاسبة الذين كانوا ينهضون بأعباء الحكم ومراقبتهم. فقد كان أهل أثينا يفرضون على الذين يتقدمون لشغل المناصب التى تشبه مناصب الوزراء أن يؤدوا امتحانا أمام مجلس الشورى، ثم أمام القضاء، وألا يتقدموا للاقتراع إلا بعد أن ينجحوا فى هذين النوعين من الامتحان. وكان هؤلاء الوزراء لا يشغلون مناصبهم إلا سنة واحدة. يخضعون أثناءها لمراقبة مجلس الشورى، وجماعة الشعب، وكل فرد من أفراد المواطنين، فإذا خرجوا من عامهم هذا أدوا عن أعمالهم حسابا دقيقا أمام مجلس الشورى، وجاز لكل مواطن أن يتهمهم أمام القضاء بمخالفة القوانين، أو الإسراف فى أموال الدولة، أو التفريط فى حقوق الوطن. وما أكثر ما كانت المحاكم تصدر أحكامها قاسية على هؤلاء الوزراء.

وقد انتقلت هذه الكلمة بعد ذلك من اليونانيين إلى الرومانيين، فهموها كما استطاعوا، أو كما أرادوا، ولكنهم لم يفهموها قط كما فهمها اليونانيون. ضيقوها أحيانا حتى دلت على الأرستقراطية المعتدلة، ووسعوها أحيانا أخرى حتى دلت على شىء يشبه الفوضى.

فأما عصرنا الحديث فقد احتفظ باللفظ القديم، وأنشأ ديمقراطيته الجديدة إنشاء. أنشأها فى أمريكا الشمالية حين استقلت عن بريطانيا العظمى وأنشأها فى فرنسا حين استخدمت ثورتها الكبرى، ولكن الديمقراطيتين لم تدلا قط على معنى واحد دقيق الحدود، وإنما كانت كل واحدة منهما صورة لمزاج الشعب الذى أنشأها، ثم تطورت مع ذلك على مضى الزمن، وعلى اختلاف الظروف التى أحاطت بالشعب من جهة، والتى خضعت لها الإنسانية من جهة أخرى. والشىء الذى ليس فيه شك هو أن القرن الماضى شهد أنواعا ثلاثة من الديمقراطية، تتفق كلها فى الاسم، ولكنها تختلف فى معناها اختلافا كثيرا. شهد الديمقراطية الأمريكية التى تخول رئيس الجمهورية سلطة بعيدة الآماد. وشهد الديمقراطية الإنجليزية التى تضع السلطة كلها بين يدى البرلمان. وشهد الديمقراطية الأوربية التى تتذبذب بين ذلك تذبذبا شديدا. بل قل إنه شهد الديمقراطية الأمريكية التى تعنى بالحرية أكثر مما تعنى

بالمساواة، وشهد الديمقراطية الأوربية التى تعنى بالمساواة أكثر مما تعنى بالحرية، وشهد الديمقراطية الإنجليزية التى تحاول أن تلائم بين الحرية والمساواة ما وجدت إلى هذه الملاءمة سبيلا. وربما دلت الديمقراطية فى شعب بعينه على معان تختلف فيما بينها أشد الاختلاف. فالديمقراطية أيام الثورة الفرنسية الكبرى، غير الديمقراطية أثناء الملكية الدستورية فى فرنسا. والديمقراطية أثناء الجمهورية الفرنسية الثالثة غير الديمقراطية أثناء الجمهورية الفرنسية الرابعة التى لم تتم نشأتها بعد. ولم تكد الحرب العالمية الأولى تضع أوزارها حتى دل لفظ الديمقراطية على معنيين يختلفان فيما بينهما أبعد الاختلاف وأوسعه. فالروسيون يسمون نظامهم الشيوعى ديمقراطية، والأمريكيون والأوربيون يسمون نظامهم الرأسمالى ديمقراطية، أولئك وهؤلاء يعتمدون على ما يفهم من هذا اللفظ بمقتضى معاجم اللغة، أكثر مما يعتمدون على حقائق الحياة. والديمقراطية بمعناها اللغوى هى أن يحكم الشعب نفسه، ثم يتسع هذا المعنى شيئا عند المفكرين والمثقفين والذين يتفلسفون فى شئون الحكم، فتعرف الديمقراطية بأنها حكم الشعب نفسه بنفسه لنفسه.

فالبلد الذى يحكمه الفرد ليس من الديمقراطية فى شىء لأن الشعب فيه لا سلطان له، والبلد الذى تحكمه القلة، ومهما يكن قوام هذه القلة، ليس من الديمقراطية فى شىء لأن الشعب فيه لا سلطان له. والبلد الذى تحكمه الكثرة لمصلحة غيره، أو لمصلحة فريق من أبنائه، ليس من الديمقراطية فى شىء لأن للشعب فيه شيئا من السلطان، ولكن هذا السلطان موجه لغير مصلحته.

فأما البلد الذى تحكمه الكثرة لمصلحته هو، لا لمصلحة أحد أو جماعة غيره، فهو البلد الديمقراطى بالمعنى الدقيق.

كل هذا يقال، وتؤلف فيه الكتب، وتنشر فيه الفصول الطوال، وربما نظم فيه الشعر الرائع. ولكنك، إذا حاولت تحقيقه، لن تصل إلى شىء. فالشيوعيون يزعمون أن الشعب الروسى يحكم نفسه بنفسه لنفسه، وخصومهم ينكرون عليهم هذا أشد الإنكار، ويرون أن الشعب الروسى مظلوم ومهضوم تحكمه قلة مستأثرة بكل شىء، والغربيون يزعمون أن شعوبهم تحكم نفسها بنفسها لنفسها ولكن خصومهم ينكرون عليها ذلك أشد الإنكار، ويرون أن الشعوب الغربية مستذلة مستغلة. يستأثر بالأمر فيها أصحاب رؤوس الأموال. وهناك تعريف للديمقراطية إذاعة ليون بلوم فى فرنسا قبيل الحرب العالمية الثانية، وانطلقت به الألسنة فى فرنسا وخارج فرنسا، وهو أن الديمقراطية هى النظام الذى يكفل لأبناء الشعب

جميعا الحرية والقوت والأمن، ولكن الأرض لم تعرف بعد شعبا ضمن له نظام الحكم الحرية والقوت والأمن، فقد تضمن الحرية فى أمريكا لأبناء الشعب جميعا، ولكن القوت لا يضمن لهم، ومنهم من يشقى بالجوع والبؤس. وقد يضمن القوت لأبناء الشعب الروسى جميعا، ولكن الأسباب مقطوعة بينهم وبين الحرية. فأما الأمن فلم يضمن لأولئك ولا لهؤلاء.

وقد يسأل القارئ، بعد هذا الحديث الطويل، أين نحن من هذا كله، أو أين ديمقراطيتنا من هذه الديمقراطيات المختلفة المتباينة ؟ ولكن القارئ يوافقنى فيما أظن على أن الجواب على هذا السؤال لا يستحب فى هذه الأيام".

طه حسين

(١٧)

مستقبل المدنية

بقلم/ مصطفى المنصوري

من رواد الفكر الاشتراكي في مصر الذين درسوا المجتمع المصري في سياق التطور الإنساني ودعوا إلى الحرية والعدالة والديمقراطية نتعرف على هذا الكاتب الذي لا يرد له ذكر في تاريخ النهضة الحديثة.

ولد مصطفى حسنين المنصوري في حي عابدين بالقاهرة في ١٨٩٠ وفي طفولته في سن الرابعة انتحر والده بإطلاق الرصاص على نفسه بسبب ضياع ثروته في عملية نصب كبيرة تعرض لها من بعض المغاربة.

في ١٩٠٣ حصل مصطفى المنصوري على الشهادة الابتدائية من مدرسة الجيزة. وفي ١٩٠٧ حصل على البكالوريا من مدرسة التوفيقية، ونال ليسانس التربية من مدرسة

المعلمين العليا في ١٩١١ وبعد التخرج عمل مدرسا في مدارس الدقهلية ثم ناظرًا لمدرسة طوخ الإعدادية بالقليوبية فمفتشاً في مديريتها ثم مديرًا للتعليم بالفيوم وأثناء عمله مديرًا للتعليم في الفيوم نشب خلاف حاد بينه وبين مدير المديرية كان من جرائه فصله من التعليم سنة ١٩٣٠ في سن الأربعين وخرج من الوظيفة خلي الوفاض بلا معاش وبلا مكافأة نهاية الخدمة تخفف من محنة الفصل ومشقات الحياة دون دخل.

وقبل هذا التاريخ كان مصطفى المنصوري قد أصدر ثلاثة كتب ما بين التأليف والتعريب تأثر فيها بالتيارات الفكرية للأحزاب الاشتراكية والديمقراطية في أوروبا في القرن التاسع عشر.

الكتاب الأول "تاريخ المذاهب الاشتراكية" ١٩١٥ ويعتبر أول كتاب في موضوعه باللغة العربية.

والكتاب الثاني "مساويء النظام الاجتماعي وعلاجها" ١٩١٩ للكاتب الروسي ليو تولستوي.

والكتاب الثالث "التقدم والفقر" في نفس السنة للفيلسوف الاجتماعي هنري جورج.

قدم المنصوري للكتابين المعربين بمقدمة لكل كتاب يعرف فيها به وبمؤلفه يتضح منها أن ما جاء في هذين الكتابين يمثل الأفكار أو بعض الأفكار التي يؤمن بها وإلا لما قام بتعريب الكتابين. وفي مقدمة هذه الأفكار تحرير المجتمع من البؤس والشقاء والمظالم الناجمة من مساوئ النظام وعلى وجه الخصوص سوء توزيع الثروة والتمييز بين الأفراد بغير الجهد الشخصي.

وبعد فصل مصطفى حسنين المنصوري من وظيفته نشر في السنوات الأولى من الثلاثينات وبالتحديد فيما بين أول نوفمبر ١٩٣٠ و٢ سبتمبر ١٩٣٣ مجموعة كبيرة من المقالات في جريدة "قارون" وهي جريدة محلية تصدر في الفيوم لصاحبها زكي يوسف الفيومي.

يصل عدد هذه المقالات إلى ١١٨ مقالاً توقف بعدها المنصوري عن الكتابة عدة سنوات. وعندما عاود الكتابة في هذه الجريدة في أول مايو ١٩٣٧ كتب حتى ٢٥ ديسمبر من هذه السنة ١٦ مقالاً آخر وصف فيها الخيال بأنه أعلى قدرات العقل وطالب بتنمية هذا الخيال بالفنون الجميلة لأن الحياة إذا خلت من الفنون تحولت إلى جحيم.

وإذا كان المنصوري تناول في الكتب الثلاثة الاشتراكية ونظمها وكل ما يتفرع عنها فإنه في هذه المقالات التي لا تقل أهمية عن هذه الكتب تناول الحرية والديمقراطية وتاريخ الإنسان الفرد والاجتماع البشري والمدنية وتحدث عن تذوق الفنون في البيئات المختلفة وذلك تحت عناوين عامة مثل: فلسفة الحياة، الفلسفة العلمية، الفلسفة التطورية، الفلسفة الأخلاقية وغيرها.

ويبدو أن هذه المقالات كانت آخر صلة له بالحياة العامة والكتابة لأنه اعتزل بعدها التأليف والنشر وعاش في بيت ريفي بسيط في قرية الشواشنا على بعد ٣٠ ك.م من الفيوم حتى وفاته في السبعينات وقد تجاوز الثمانين.

وعزلة حسين المنصوري في قريته تثير قضية المثقف والسلطة في مصر والوطن العربي في غيبة الحرية والديمقراطية وغلبة التقليد والاتباع على التجديد والإبداع؛ لهذا تراجع دور المثقفين وتحول كثير منهم إلى حملة مباخر للسلطة وآثر البعض إما الهجرة خارج الوطن أو العزلة في الوطن كما فعل المنصوري بابتعاده عن الثقافة والسياسة.

ولو أن المنصوري استمر في الكتابة والنشر إلى آخر العمر بثقافته ووعيه وطاقته التعبيرية وبتطلعاته في التطور والتغيير لترك لنا من الآثار ذات القيمة العلمية ما لا يقل عن آثار سلامة موسى (١٨٨٨– ١٩٥٨) الذي كان زميلا له في المدرسة الابتدائية وما لا يقل في ثراء المعاني الإنسانية عن آثار العلمانيين السابقين مثل شبلي شميل (١٨٥٠– ١٩١٧) وفرح أنطون (١٨٧٤– ١٩٢٢) وأحمد لطفي السيد (١٨٧٢– ١٩٦٣) لأنه لم يكن أقل منهم ثقافة أو خبرة بالتاريخ وإحاطة بالعلوم والمعارف.

ويجب الاعتراف بأنه لولا أن الباحث أمين عز الدين عثر في الستينات على كتابه "التقدم والفقر" على سور الأزبكية وتتبع أعماله وأخباره مع علي الدين هلال الذي التقى به وكتب عنه عدة مقالات في مجلة "المصور" في أواخر ١٩٦٥ لغمر النسيان هذا الاسم ولما عرف أحد عنه شيئاً رغم التقاء ثورة ١٩٥٢ وقوانين ١٩٦١ الاشتراكية مع جزء كبير من كتبه ومقالاته، إن لم تكن – الثورة والقوانين– من ثمار البذور التي بذرها المنصوري بإنتاجه.

وعلى الرغم من أن كتاب "تاريخ المذاهب الاشتراكية" لم يوزع من في مصر إلا كمية ضئيلة، وكان التوزيع الأكبر في بيروت ودمشق فقد صودر الكتاب في حملات التفتيش البوليسية والملاحقة التي تعرض لها المؤلف في وطنه.

ذلك أن الكتاب لم يكن مجرد عرض محايد لتاريخ مذاهب الاشتراكية في الدول الأوروبية: فرنسا، إيطاليا، وألمانيا، ولكنه تعرض في القسم الثاني من الكتاب للمجتمع المصري بما يؤكد ارتباط المؤلف بالمجتمع وتحليله للواقع في غياب الديمقراطية وتفاوت أو تناقض طبقاته الاجتماعية مما يؤدي إلى الاضطراب والفوضى والنقمة بشكل يهدد المجتمع المصري كله بالانفجار الذي لا يسلم منه لا الأغنياء ولا الفقراء.

ويشير المنصوري في كتابه إلى الإصلاحات التي يتعين تطبيقها بالنسبة للذين يملكون مساحات شاسعة من الأرض وهي مضاعفة الضرائب المفروضة عليها كإيجار وإنفاقها على الحاجات الاجتماعية العامة.

ويرجع هذا المعتقد إلى أن المنصوري يرى أن الأرض كالماء والهواء يجب أن تكون ملكية شائعة. على أن يوزع البور منها على الفقراء دون ثمن لمدد محدودة تتراوح بين عشرين وثلاثين سنة والعمل على زيادة الإنتاج من خلال المزارع الجماعية أو النقابات الزراعية المعانة من الحكومة.

ويقابل هذه الملكية التعاونية في الزراعة ملكية العمال لرأس المال الذي يرسي قواعد التصنيع في المجتمعات الصناعية مُشَكِّلةً مع التعاونيات الزراعية طريقًا للحياة الإنسانية الكريمة.

وهناك أيضًا ملكية الدولة الديمقراطية أو الحكومة الديمقراطية لرأس المال وتوزيعه مع ما تحصل عليه من ضرائب توزيعًا عادلا بين الناس بناء على أن الكسب من حق العمل وبه تقوم بالوفاء بكل الحاجات والنفقات بمنأى عن المزاحمة أو التنافس الرأسمالي الذي لا يسفر عنه سوى الأزمات والمتناقضات والمنازعات.

ويمكن القول إجمالاً إن مصطفى حسنين المنصوري نظر إلى مجتمعه عبر حاضره وماضيه الطويل، فوجد أن خبراته موزعة على غير قاعدة عادلة وأن الله وهبنا الحياة لا لنشقى ونتعذب فيها، وإنما لنحيا ونسعد ونقيم المدنيات التي لا يتعارض فيها الدين مع العلم.

ولتحقيق هذه الغاية دعا إلى التعليم والاستقلال والإبقاء على نظام الأسرة ورفض الملكية الفردية بكافة أنواعها والميراث، وطالب بتعديل القوانين الشرعية حتى تتمشى مع روح العصر خاصة بالنسبة لحقوق المرأة.

وكان المنصوري يرى أن الاشتراكيين هم الذين تصدوا للحكومات الاستبدادية وهم الذين وضعوا دولهم الأوروبية على قاعدة التمدن والديمقراطية.

والحكومة الملكية عند مصطفى حسنين المنصوري مرفوضة لأنها تتحيز للطبقة الموسرة لا للسواد الأعظم ويرفض الحكومة المركزية لأنها لا تحقق الحكم الديمقراطي الذي تمثله الحكومة اللامركزية وذلك بإعطاء الحكم الذاتي للأقاليم والقرى حتى يتسع نطاق اشتراك كل أفراد الأمة في إدارة شئون الحكم وتحديد حقوق وواجبات كل فرد وإلغاء جميع القوانين المقيدة لحرية الاجتماع والخطابة والصحافة.

ولا يجد المنصوري حرجًا في أن يأخذ الشرق بمدينة الغرب بخيرها وشرها مع إيمانه بأن هذه المدنية التي خرجت من المجتمع الفطري إلى المجتمع المدني الحضاري ليست الشكل النهائي للحضارة، وإنما هي قابلة للانهيار والسقوط وظهور مدنيات أخرى على نحو ما تعبر قصة الكون والفساد أو نظرية الدورات التاريخية الحتمية التي لا تختلف عن دورات الأحياء من البداية إلى القمة إلى النهاية بالمعنى البيولوجي أو العضوي، وليس بالمعنى المادي الجدلي. ويتفق المنصوري مع ابن خلدون (١٣٣٢- ١٤٠٦) في مقولته الشهيرة التي يذكر فيها أن الإنسان الضعيف المغلوب مجبول على تقليد من هم أقوى وأعظم منه.

ومن بين مقالات مصطفى حسنين المنصوري المجهولة التي تعبر عن فلسفته الاجتماعية نقدم للقراء هذه الصفحات التي نشرت في جريدة "قارون" فيما بين ١٢ سبتمبر، ٣ أكتوبر ١٩٣١ وهذا نصها:

نص المقال

"المدنية الحديثة- مستقبل المدنية الصناعية كما طغت المدنيات الصناعية على المدنيات الزراعية واكتسحتها كذلك ستتولد مدنية حديثة ذات طابع جديد وتحل محل هذه المدنية الصناعية كما تقضي بذلك سنة التطور.

لا يمكن أن تبقى المدنية الصناعية بشكلها الحالي رغم ما أوجدته من مخترعات ومستكشفات سهلت للناس سبل الحياة ووفرت عليهم معظم المجهودات التي كانوا يصرفونها

في الحصول على حاجياتهم الأولية. ورغم ما أوجدته من وسائل الترقية فقد قضت علـــى كـــل ما هو جميل ونبيل في الحياة وأدت إلى تفكك العائلات وإلى خـــروج المـــرأة عـــن وظيفتهـــا الطبيعية وقتلت جميع العواطف النبيلة في نفس الإنسان من جراء حب المال الـــذي هـــو روح المدنية الصناعية فانتهى عصر البر والكرم والمروءة والشهامة وانتهى عصر الحـــب الحقيقـــي المنزه عن الغرض وعصر الصداقة وأصبح لكل شيء قيمتـــه النفعيـــة وانحطـــت الشخـــصية الإنسانية حيث عملت المدنية الصناعية علـــى صـــب النـــاس فـــي قوالـــب واحـــدة فمنـــازلهم وملابسهم وأدواتهم كلها من طراز واحد صنعت في معامـــل تخرجهـــا بـــالملايين وضـــاعت الحرية الشخصية والاستقلال الشخصي إذ أصبح الفرد خاضعًا في حياتـــه وحريتـــه للمجمـــوع بخلاف الحال في المدنية الزراعية التي يستطيع الفرد أن يتمتع فيها بحريتـــه واســـتقلاله لأنـــه ينتج ما يحتاج إليه.

أما العامل في المدنية الصناعية فهو لا ينتج إلا جزءًا من عمل لا قيمة لـــه إلا بإضـــافته لأعمال الآخرين. وأكثر ما يعمله الفرد لا يحتاج هو إليه وليس من ضـــروريات الحيـــاة ومـــن هنا كان للحكومات الشأن الأكبر في الأوساط الـــصناعية لأن الفـــرد لا يـــستطيع أن يـــشتغل بنفسه فهو مضطر للخضوع للجماعة. فالمدنية الصناعية أفادت فـــي مظـــاهر الحيـــاة ولكنهـــا أساءت إلى لبها وجوهرها.

وماذا يفيد الفرد أن يسير في مدينة مضاءة بالكهرباء في شـــوارع مرصـــوفة بالأســـفلت والمكدام تحفها قصور آية في الإبداع وماذا يهمه من وجود السيارات والطيـــارات والتليفونـــات والتلغرافات إذا كان قد فقد استقلاله وحريتـــه. بـــل أي قيمـــة لهـــذه الأشـــياء ولغيرهـــا مـــن المخترعات العديدة إذا امتلكها الإنسان ولكنه في الوقت نفسه يشعر بضياع حريتـــه واســـتقلاله من جراء نوع المدنية التي حوله ونظام المجتمع السائد.

أليس الأعرابي الذي يقطع فيافي البادية وهو لا يحمل فوق جسمه ســـوى غلالـــة رقيقـــة من نسيج خشن أسعد حالا وأهنأ نفسًا لأنه متمتع بحريته واستقلاله ؟.

والحرية والاستقلال النفساني هما كل الحياة فإذا فقدهما الإنـــسان كمـــا تقتـــضي أحـــوال المدنية الصناعية فقد معنى الحياة وأصبح مجرد آلة تسير كما تـــشتهي إرادة الجماعـــة لا كمـــا تشاء إرادته. وهذا بالضبط ما صار إليه الإنسان في هذه المدنية الصناعية التـــي تغـــر النـــاس بمظاهرها الخلابة وتفتنهم بمفاسدها فيقعون في شباكها.

والغريب أن الشرق الذي كان بعيدًا عن المدنية الصناعية الأوروبية وكان يتمتع بنوع من الحضارة الزراعية أو بنوع من البداوة الفطرية قد أخذ يقلد الغرب في كل شيء غير مميز بين ما هو حسن وما هو رديء في هذه المدنية الصناعية.

ولا مفر للشرق من تقليد الغرب مادامت القوة والسيطرة لأهل الغرب. والإنسان مجبول على تقليد من هم أقوى وأعظم منه ولا مفر للشرق من أن ينقل عن الأوربيين محاسنهم وسوءاتهم لتعذر التفريق بين ما هو حسن وما هو قبيح.

الحرية والاستقلال الشخصي للأفراد لا يتسنى لهم التمتع بالحرية إلا إذا توفرت لهم وسائل الاستقلال الاقتصادي بل إن الاستقلال السياسي لا يجدي شيئًا لدى الأمم إذا فقدت استقلالها الاقتصادي.

كذلك الحرية الفردية التي اكتسبها الناس في هذا العصر الذي أطلق عليه عصر الحرية فإنها حرية وهمية إذا لم يؤيدها الاستقلال الاقتصادي فالحر قد يكون أكثر تقيدًا وأقل حرية من العبد الرقيق إذا كان عالة على غيره من الوجهة الاقتصادية وقد تجلت هذه الظاهرة بأكمل مظاهرها في هذا العصر عصر المال وهذا هو سبب الشكوى والتذمر من المدنية الصناعية الحالية.

فالحرية التي هي نعمة النعم والتي يقدرها الطير فيأبى أن يحرم حريته حتى ولو وضع في قفص من ذهب وقدم له أشهى المأكل والتي يقدسها الحيوان فيأبى أن يحبس في حظيرة مهما تكفلت به بتقديم كل ما يتطلبه هذه الحرية التي يقدسها الحيوان المنحط كان ولا يزال يقدسها البدوي وذلك بحكم قلة مطالبه.

ولكن عندما أخذ الإنسان في التقدم وعرف الزراعة ثم الصناعة وأتى اكتشاف قوة البخار فقفز بالصناعة قفزة إلى درجة عالية وأدى ذلك لارتفاع مستوى المعيشة لدى الجماعات وازدياد مطالب الأفراد فقد الإنسان حريته رويدًا رويدًا حتى أصبح في المدنية الصناعية الحالية عبدًا لحاجاته وأصبح المال هو السيد المطاع؛ لأن المال هو الذي يسمح بالاستقلال الاقتصادي للفرد والاستقلال الاقتصادي هو مفتاح الحرية وأصبح الفقر شر المصائب بعد أن كان مفخرة من مفاخر البدو وكان التقشف في عصر المدنيات الزراعية من كبريات الفضائل ولكن في المدنية الصناعية قد أصبح الفقر أو بعبارة أخرى ضياع الاستقلال الاقتصادي سبب كل الشرور والمفاسد فهو لا يلقى بالقضاء على حرية صاحبه بل

يدفعه دفعًا لارتكاب كل نقيصة في سبيل استعادة استقلاله وحريته فيدفعه للسرقة والقتل والنصب والاحتيال والغش والتمويه والكذب.

ولا يمكن إصلاح المجتمع البشري وبالتالي إصلاح نفوس الأفراد إلا بإعطائهم استقلالهم الاقتصادي أو بعبارة أخرى بنفي الفقر. وإذا قلت الفقر فإني لا أقصد إلا حالة العوز والعدم لأن الفقر والغنى مسائل نسبية.

فإذا تمكنت المدنية الصناعية من نفي الفقر عن العالم وذلك بالتكفل لكل فرد بالحد الأدنى لمطالب المعيشة سواء كان الفرد غنيًا أو فقيرًا سليمًا أو مريضًا ذكرًا أو أنثى كبيرًا أو صغيرًا حتى لا يكون في نفس واحد غضاضة في أخذ هذا القدر الأدنى للمعيشة. وضع بذلك الأساس للاستقلال الشخصي للأفراد وبالتالي للحرية الفردية.

ومن هذا يتبين لنا أن تنظيم الحرية الفردية في المدنيات الصناعية يتطلب تدخل الحكومات في تقرير حقوق وواجبات كل فرد فتصبح الحرية مكفولة بالقوانين لا خاضعة للعرف والتقاليد كما هو الحال لدى الحيوانات. وليست القوانين في حد ذاتها منافية للحرية الفردية إلا إذا دخلت فيها المجاملات والاستثناءات أما إذا جعلت عامة فهي لا تتعارض مع الحرية بل تؤيدها وتثبتها.

فالمجتمع ككل كائن حي يتطور وتتغير روابطه ففي فجر الاجتماع كان لا يربط الناس بعضهم بعضًا غير العواطف والعواطف عرضة للتقلب والأهواء ثم ربطهم العرف والتقاليد غير أن العرف والتقاليد مثقلة أيضًا ثم ربطتهم القوانين الدينية التي أتت بها الديانات فنظمت المجتمع إلى حد ما ومع مرور الزمن وجد أن هذه القوانين الدينية غير كافية لربط الجماعات فوضع بجانبها القوانين البشرية وكلما تقدم الإنسان في سبيل المدنية كلما تطلب الحال وضع قوانين جديدة وتعديل القوانين القديمة وهذه القوانين لا تقيد الحرية الفردية إلا من جهة واحدة وهي أنها ليست عامة.

حدود الحرية:

قلنا إن الحرية هي نعمة الحياة الكبرى وسبب السعادة الأكبر ثم قلنا إن المدنية الصناعية الحالية تعمل على تضييق الحرية الفردية؛ لأن الصناعة قوامها الآن رؤوس الأموال وقد أصبح أصحاب رؤوس الأموال أسياد يستعبدون بأموالهم أصحاب الأيدي

العاملة وقلنا إن الحل الوحيد لذلك هو جعل الصناعات في أيدي الحكومات وبــذا تهــدم طبقــة أصحاب رؤوس الأموال.

وتقوم الحكومات باستخدام جميع الأفراد كل فيما يصلح له بعد تعليمه وإعـداده بمعرفتهــا ثم بينا أن هذا النظام الجديد وإن كان سيؤدي لتحسين الإنتاج وللقضاء علــى البطالــة والعــوز إلا أنه يستلزم من جانب الحكومات سن قوانين مختلفة لضبط أعمال النــاس ومعــاملاتهم فــي مختلف الشئون.

وقد يتراءى للبعض أن توسيع سلطة الحكومات وتدخلها في جميع الأعمال وفــي جميــع الشئون الفردية مما يسيء إلى الحرية الفردية ولكن لو أمعنا النظر قليلاً لتبين لنــا أن الحريــة الفردية تستلزم سن قوانين مختلفة لتعيين الحقــوق والواجبــات الفرديــة لأن الإنــسان بحكــم معيشته الاجتماعية قد أصبح ملزمًا لتأدية بعض الواجبات نحو الجماعة مقابل مــا تــضمنه لــه الجماعة من الحقوق بخلاف الحيوان الذي يعيش عيشة غير انفرادية فهو غير محــدود الحريــة لأنه غير مطالب بواجبات نحو جماعته كما أن جماعته لا تعترف لــه بحقــوق مــا. فالحريــة الإنسانية هي حرية محدودة الأركان وكلما ضبطت حدودها كلما أمكن الاســتمتاع بهــا علــى الوجه الأكمل.

ومنذ القدم والإنسان يشعر بحاجة لتعيين حدود حريته فكان فــي بــدء تطــور الجماعــة البشرية يخضع للعرف المتواضع عليه ثم عندما ارتقت الجماعــات قلــيلاً ظهــرت الــديانات بينهم وعينت حقوق كل فرد وما عليه من الواجبات وصار النــاس يخــضعون لأحكــام هــذه الديانات دون بحث في أسبابها وفي عدالتها أو عدم عدالتها لوثوقهم التام بأنهــا صــادرة مــن مصدر أعلى من البشر ومشرف على شئونه وقد عملت هذه الديانات ولا تــزال تعمــل علــى تحديد الحرية الفردية وكان ولا يزال لها من النوازع ما يكفل عدم خروج المــؤمن بهــا عــن الحدود المرسومة له.

ثم جاءت الحكومات وسنت شرائع جديدة بعضها مكمل للشرائع الدينية وبعــضها ناســخ لها فأدت هذه القوانين الوضعية ولا تزال تؤدي خدمة كبرى في سبيل تحديد الحريــة الفرديــة. إلا أنه مما يؤسف له أن جميع هذه الشرائع المختلفة قد أخفقت في استئــصال عناصــر الــشر والفساد في المجتمع وأنه لما يدعو للحيرة حقًا سبب انتشار الشرور والمفاســد رغــم ارتقــاء البشر وتقدم التشريع فيه.

ولقد يبدو لأول وهلة أن هذا راجع لأن الإنسان شرير بطبيعته فنفسه تـأبى إلا ارتكـاب الشرور لا يمنعه من ذلك إله قوي جبار أو قانون صارم ولكن دعنـا نبحـث عـن جرثومـة الفساد في الإنسان. لقد بينا أن الغرائز البشرية ليست شـريرة بطبيعتهـا ولا خيـرة بطبيعتهـا فإذا كان هناك عنصر فساد في الفرد فلابد أن يكون المجتمع هو الذي أوجده ويكـون المجتمـع هو الذي حول غرائزه عن طريق الخير ودفعها إلى طريق الشر.

فإصلاح الفرد لا يجدي إذا لم يصلح المجتمع".

مصطفى المنصوري

(١٨)

قوام الديمقراطية

بقلم/ علي أدهم

علي أدهم (١٨٩٧-١٩٨١) علم من أعلام الثقافة المصرية الحديثة التي تجاوزت ماضيها التقليدي. ووضعت أسس النهضة المرتبطة بقيم العصر.

صدر له في حياته ٣٥ كتاباً في التراجم والدراسات التاريخية والأدبية والنقدية والسياسية والترجمة وتؤلف مقالاته المتناثرة في الدوريات الصحفية عشرة كتب أخرى على الأقل. أرجو أن تجد من يجمعها ويحققها وينشرها، قبل أن تندثر وتضيع إلى الأبد.

وقف به التعليم في سنة ١٩١٦ عند المرحلة الثانوية (البكالوريا)، ولكنه استطاع أن يُحصل بنفسه من العلم والمعرفة والثقافة الحرة ما يفوق ما حصله حملة الألقاب العلمية من أكبر جامعات العالم.

ورغم أن علي أدهم لم يعش في الغرب، فإن معرفته بثقافته وحضارته، لا يقل بحال عن معرفة من عاشوا في مواطنها.

ولعلي أدهم منهجه في القراءة والتحصيل، يعتمد فيه علي الإطلاع المنظم على كل أثار المؤلفين الذين يستشعر الميل نحوهم، على اختلاف اتجاهاتهم، ويلي إطلاعه على آثارهم الكاملة الإطلاع علي كل ما كتب عنهم، لمعرفة الآراء المختلفة حولهم وحول إنتاجهم سواء من جانب المنصفين أو المؤيدين لهم، أو من جانب من غمطوا حقهم، وتجنوا عليهم.

أما كتابات علي أدهم التي تضرب في الثقافة العربية، والثقافات الأجنبية، فتتميز بالعمق والتحري والدقة علي نحو ما تتميز بالوعي بالترابط بين القارات والأجناس البشرية في القرن العشرين.

قرأ التاريخ العربي وأحاط بأنباء شخصياته وأخلاقهم ومواقفهم، وكتب عن هذا التاريخ منذ كان رواية شفوية غير مدونة، تحمل بذاتها براهينها القاطعة، أو تعوزها هذه البراهين.

كما قرأ وكتب بنفس القدرة عن التاريخ الأوروبي وآدابه وفلسفاته على مدى العصور.

في جميع هذه الكتابات يؤكد علي أدهم بأن الأمم التي لا يتواصل حاضرها بماضيها تفقد جذورها، ومن ثم يسهل اقتلاعها، وأن الإبداع الأدبي الذي يعكس الصفات المميزة للوجود، ويوسع آفاق النفس، لا يتشكل علي صفحة بيضاء، وإنما يتشكل علي صفحات سابقة من التجارب والآثار الباقية من الماضي.

وقد يكون اهتمام علي أدهم ببعض فروع الثقافة الغربية، كالنقد وعلم الجمال وأعلام الأدب والفلسفة، أكثر من اهتمامه بمثيلها في الثقافة العربية، وذلك مساهمة منه في إثراء ثقافتنا القومية بالمعارف والخبرات الأجنبية التي يزخر بها تراث الغرب.

وممارسة علي أدهم للترجمة تحقق نفس الغاية، وهي إشراك قراء العربية واستمتاعهم بدنياً وعوالم وأكوان آدابها الأجنبية.

وما كتبه علي أدهم عن نقاد مثل تين وسانت بيف وكروتشة وستندال وغيرهم من المؤثرين في النقد الغربي الحديث، يضارع كتابات النقاد المتخصصين في اللغة العربية عن هؤلاء النقاد.

ويعد علي أدهم أول من كتب في الثقافة العربية عن النقـاد الـروس، ولا تـزال بعـض مقالاته التي كتبها في سنة ١٩٢٢ وما بعدها عن هـؤلاء النقـاد. وفـي مقـدمتهم بيلنـسكي، مقالات فريدة في المكتبة العربية، غنية بمادتها وأفكارها الكاشـفة، وهـذه المقـالات للأسـف مطوية في الدوريات القديمة، لم تجمع في كتب، كما لم تجمع مقالاته الرائدة فـي موضـوعها، التي كتبها في مجلة "المقتطف" في نهاية الثلاثينات وأول الأربعينات عن العبقرية.

وعلي الرغم من أن علي أدهم يأخذ علي النقاد، كماثيو أرنولد وغيره، احتفـالهم بالآثـار القديمة وانصرافهم عن الأعمال الحديثة والمعاصرة، فقد وقع في نفس هذا المأخـذ ولـم ينـل أحد من معاصريه أو من المؤلفين المحدثين في الثقافة العربيـة – فيمـا عـدا العقـاد وعبـد الرحمن شكري وقاسم أمين – ما ناله منه القدماء.

وأسلوب علي أدهم في التراجم يجمع بـين الحقيقـة والفـن، وبـين الإدراك التـاريخي والحس الأدبي وفي التزامه بالحقيقة والتاريخ يدقق في اختيار الحوادث المواقـف ذات الدلالـة الجوهرية في حياة الشخصيات التـي يكتـب عنهـا، فـي ضـوء عوامـل البيئـة الطبيعيـة والاجتماعية والوراثة.

وليس هناك للعطاء الفكري قواعد ثابتة كالمعادلات الرياضية، لأن التـاريخ ينبئنـا بـأن عصور القلق والاضطراب قد تنتج أعمالاً رائعة لا تنتجها عصور الاستقرار والحرية.

وتناول علي أدهم للمذاهب والنظم السياسية تناول المفكر النظري الملـم بمنـاحي الفكـر الإنساني، الذي يعلي من قيم الاستقلال الفكري، ويرفض النظم الـشمولية والـسلطة المطلقـة والوصاية الأبوية، التي تعتدي علي قيم المشاركة الإيجابيـة الديمقراطيـة وينفـر فـي نفـس الوقت من الصراعات الحزبية ويبتعد عنها، حتى لا يكون جزءاً من آلتهـا المـستبدة التـي لا تقبل اختلاف الرأي.

ولم يكن علي أدهم يتبع في هذا الموقف إلا طبعـه وميولـه الفطريـة، ونزوعـه إلـي الحرية، ولا يقصر ذاته علي غير ما تميل إليه بشكل تلقائي.

ومعروف أن أعضاء الأحـزاب والتنظيمـات يخـضعون خـضوعاً مطلقـاً لهـا، وإلا تعرضوا للفصل أو لما هو أقسى من الفصل، إذا لم يمتثلوا لرأي الحـزب أو الـسلطة، سـواء كانت علي حق أو علي باطل.

ولا شك أن مثل هذا العزوف التام عن التنظيمات والأحزاب بكافة أشكالها يغفل حقيقة أساسية تسلم بها كل الأدبيات، وهي أنه لولا الأحزاب السياسية لما كان هناك ديمقراطية، لأن هذه الأحزاب هي التي تؤدي إليها، ولا يمكن تصور نظام ديمقراطي يتبادل السلطة دون أحزاب.

أما علي المستوى الشخصي، فإن عزوف علي أدهم علي الحياة الحزبية قلل من تجاربه الحياتية، وحدَّ من اتساع خبراته بالمجتمع وطبقاته وبيئاته، وربما أدى أيضاً إلى خمول اسمه، وإن أتاح له، في عزلته وانفراده وعدم تجاوز ذاته بالانخراط في العمل العام، أن يعيش في الكتب والمدونات عيشة كاملة، وأن يصرف كل جهده في البحث والكتابة والتأليف.

وقبل هذا وبعده أتاحت له هذه الحرية أن يعبر عن رأيه وميوله دون أن تكون هناك مرجعية خارجية من أي نوع تحاسبه محاسبة الملكين.

ولم يكن علي أدهم وحده هو الذي يتخذ هذا الموقف لأن استقلال الفكر وعدم خضوعه لأي إملاء من الخارج سواء كان هذا الخارج من الدولة أو الأحزاب، كان عقيدة غلابة علي هذا العصر الليبرالي الذي نشأ فيه علي أدهم وقدم أعماله، ووضعت فيه النهضة الحديثة قواعدها الأساسية التي لا تقبل للآداب والفنون قيداً أو توجيهاً يسخرها لهذا الغرض أو ذاك، ولو أننا راجعنا آثار أعلام هذه المرحلة من الكتاب والنقاد، سنجد أن هذا الموقف أو هذه النظرية التي تدافع عن حرية الكتاب والكتابة هي السائدة، دفاعاً عن الصدق، وإيماناً بأن غيابه يفسد الإنتاج، وليس هناك إملاء إلا إملاء الذات والطبع والمزاج.

وفي كتابه "المذاهب السياسية المعاصرة" (سلسلة اقرأ عدد٩) يؤصل علي أدهم هذه المذاهب في الفكر الفلسفي اليوناني واللاتيني القديم، بل إنه يعد اليونان واللاتين منبع المبادئ والأفكار التي حملها التاريخ الإنساني المتلاحم الأجزاء، الذي لا تعدو مرحلته الحاضرة أن تكون حلقة من حلقات سابقة، لا تمضي فيه كل أمة بمنأى عن الأخرى، وهذه الوحدة الإنسانية لا تنفي بالطبع الخصوصية القومية لكل أمة، ومميزاتها، وحقها التاريخي.

ويرى علي أدهم أن استفحال الدولة بمثابة نكسة إنسانية، وأن سيادتها علي أمتها ينطوي بالضرورة علي ظلم أفرادها وتحطيم نفوسهم، ويفضي بها عادة إلى اعتدائها علي

غيرها من الدول، لأن السلطة المستبدة عدوة للحق، والتاريخ مليء بالأمثلة علي هذه الاعتداءات.

لهذا كان علي أدهم ضد النظم الفاشية التي تعتدي علي حقوق الإنسان، بمثل ما كان ضد العنصرية والقوميات المتعصبة التي تقضي علي التقاليد الحضارية، والنموذج الأعلى للبشرية الذي يتفق مع سنن الكون عند علي أدهم، أسرة إنسانية واحدة، منحدرة من أصل واحد، ينتفي فيها التناقض والفرقة بين الأمم، وتسودها وحدة متنوعة من التفكير السامي والآداب الرفيعة المتطلعة إلي غايات واحدة.

والديمقراطية في نظر علي أدهم تعتبر أفضل المذاهب السياسية وأكثرها حرصاً علي العدالة للأغلبية، وهي أفضل ما انتهى إليه الفكر البشري، تحقيقاً لنمو الشخصية ولتقدم المتجمع، وإظهاراً لأحسن ما يملك الفرد والمجتمع من ملكات وقدرات وازدهار الديمقراطية في أوربا في القرن التاسع عشر كان من ثمار الاختراعات والكشوف والمناهج العلمية التي هيأت لها هذا الازدهار ويخطئ من يظن أن زمن الديمقراطية قد ولى، لأنها حاجة أساسية في الطبيعة الإنسانية، وإن كانت بحاجة- كما يقول علي أدهم- إلي من يجدد شبابها ويستعيد نضارتها التي توفر السبل الصحيحة لرسوخها بنشر التعليم علي أوسع نطاق، وتوزيع الثروة توزيعاً عادلاً وضمان الحياة الكريمة بالمعني الأخلاقي البحت للقاعدة العريضة من الشعب.

والتقدم عند علي أدهم لا يتمثل فقط في يقظة العقل، ولكن يتمثل كذلك في يقظة الروح والمشاعر، وكلاهما- الفكر والروح- لا ينفصل عن العصر، كما أنه لا إبداع ولا نقد ولا تحليل للآثار الفكرية والأدبية، يقف علي أبعادها الحقيقة، إلا في ضوء أو ارتباط التاريخ وفلسفته.

ومع تقدير علي أدهم للنقد والنقاد، فإنه لا ينكر أن حكم الجمهور علي الأعمال الفنية، قد يكون أحيانا أصح وأصدق من حكم النقد والنقاد، وإن إهمال الأصول الفنية قد يخلق فناً أرقى من الفنون التي تتقيد بهذه الأصول ولا تخرج عنها، وموضوعية علي أدهم تتبدي بجلاء في مقاله "مقام الديمقراطية" (الهلال، ديسمبر ١٩٤١) كما تتبدى في كل إنتاجه الذي يتسم بالهدوء والاعتدال والإنصاف، وبهذه الموضوعية ينكر علي أدهم ما يقال من نقد للديمقراطية، بمثل ما ينكر ما يقال في تأييدها والدفاع عنها، وهذا ما يجعل منه رائداً من رواد المعرفة والحكمة والتنوير، ويجعل من كتاباته عن المذاهب السياسية جزءاً من تراث الديمقراطية في مصر.

نص المقال

"تقوم آراؤنا السياسية في الأعم الأغلب علي تصورنا للطبيعة الإنسانية، وتقديرنا لها، فالذين يسيئون بها الظن ويرون صدوفها عن الخير، وعطولها من الفهم، يؤثرون الحكم المطلق واليد الحديدية، والذين يحسنون بها الظن ويعلقون عليها الآمال يطلبون لها حق التصرف في مصيرها وتحقيق ذاتها، وأقل مقدار من الضغط والحد من الحرية وفرض القيود.

والإنسان كما يبدو خلال تطورات التاريخ واستحالاته حيوان قابل للتعليم، وقد أعانه علي تذليل العقبات وكشف الظلمات قدرته علي الاستيعاب والتحصيل واستثمار التجارب والمشاهدات واستخلاص القوانين والمبادئ ولكنه مع ذلك حيوان غرير، وكثيراً ما يعوق طريقه ويعترض تقدمه سهولة اغتراره وسرعة انخداعه ومن أمثلة ذلك الانخداع والأخذ بالظواهر اعتقاد مفكري القرن التاسع عشر أن الديمقراطية قد استوثق أمرها وتم انتصارها، وظهرت حجتها، وقد ظل هذا التفاؤل الهين علي قوته وتماديه حتى قضت عليه الحرب الكبرى السالفة، كشفت عن ضعفه بما خلفته من فوضى مادية وروحية، وقد أخذ الطغاة بعد ذلك يرددون أن الديمقراطية نظام عتيق غير صالح وأن عهدها قد ولى، وقد يكون هذا غير صحيح، ولكن أشد الناس إخلاصاً للديمقراطية وأقواهم حرصاً علي مناصرتها، لا يستطيعون أن ينكروا أن الديمقراطية تناضل اليوم عن كيانها وتستميت في الدفاع عن نفسها، والإبقاء علي حياتها، فكيف تنجو الديمقراطية من الهلاك المحقق، كيف يتجدد شبابها وتستعيد نضارتها؟.

في اعتقادي أنه لا يكفي لدرء الخطر عن الديمقراطية تغيير الأداة الحكومية أو إصلاح الإدارة، وتعديل طرائق الانتخاب، وإقالة عثار الديمقراطية والنهوض بها من كبوتها لا يكون إلا بالرياضية الأخلاقية والتربية العقلية، التي تعين علي إنماء البصيرة الأدبية وتعهدها، ويستلزم ذلك نشر التعليم العام وتوزيع الثروة توزيعاً عادلاً، وضمان الحياة لكل فرد، ولقد قال أناتول فرانس:

"إن التفكير مرض، ولكنه لحسن الحظ محصور النطاق قليل التفشي " ولكن الساخرين بالإنسان الشاكين في قدرته علي التفكير لا يستطيعون أن ينكروا أن في كل فرد قدرة علي التمييز مهما تكن ضئيلة، وأن هذه القدرة كثيراً ما تجد ما يصرفها عن القصد ويضللها أو يعمل علي إضعافها، والديمقراطية تقوم علي حب الأفراد للحق واستجابتهم له، وعلي

نفورهم من الباطل وإعراضهم عنه، فهي لا تتعلق بالأوهام، ولا تجـري وراء الخيـالات، إذا عالجت ملكة التمييز الأصلية في الإنسان، وأزالت الغواشي والحجـب، وإنمـا هـي تـستنبط الماء من أعماق البيعة الإنسانية.

ومن الناس من يشك في بقاء الديمقراطية، ويعتقد أنها مثل أعلى لا يمكن تحقيقـه، ولكـن أكثر أمثال هؤلاء الناس لا يسألون أنفسهم: هل استوفوا بحث ممكنات الطبيعة الإنـسانية قبـل أن ينكروا وجود الأساس الصالح لبناء الديمقراطية؟ !

إن فشل الديمقراطية في بعض الأمم لا يقدح في جوهرها، وإنما يـدل علـي أن حكومـة تلك الأمة لم تعِدْ الوسائل ولم تهيئ الأسباب اللازمة لإقامة البناء الديمقراطي الـصحيح، ولقـد وجدت ديمقراطيات زائفة كانت في حقيقتها حكومات طغيان تختـال فـي ثيـاب الديمقراطيـة لتخدع الجماهير، وتخلب ألبابهم، وتستغل سذاجتهم، وتـوهمهم أن لهـم فـي الحكـم صـوتاً مسموعا، وكلمة مطاعة، والواقع أن التصويت العام وحرية الـصحافة وحريـة إبـداء الـرأي والاجتماع، وما إلى ذلك من طرائق الديمقراطية، ليست جميعها ضماناً علي أن الحكومـة قـد ظفرت بتأييد الأكثرية، فقد يتفق ذلك مع تخدير مشاعر الشعب، وإنامة تفكيـره. فهـل هنـاك استعداد في جميع الناس رجالا ونساء مهما كان نصيبهم من العلم والفهم يجعل الحكـم بموافقـة الجميع ممكناً ومتيناً ثابت القواعد لا تعصف به العواصف ولا تعدو عليه العوادي؟.

وهل ساعدت علي ذلك دراسة علم الاجتماع وعلم النفس، وكشفت عـن هـذه الناحيـة، وأشارت إلي ذلك الأساس؟ وهل حقيقي أنه يلزم أن يصبح الناس ملائكة مطهـرين أو أبطـالاً أفذاذاً، قبل أن يستطيعوا الاضطلاع بحكومة قوية بارة ثابتة تستطيع أن تـرد غـارة الأعـداء من الخارج وتكبح جماح الطامعين في السلطة والنفوذ في الداخل؟ وهل يـستلزم ذلـك أسـمى الذكاء وأقوى الأخلاق؟ وهل يجب أن يرتفع الناس في الديمقراطيـة إلـي مـستوى الأنبيـاء وأصحاب العصمة؟ وإذا لم يكن ذلك صحيحاً فما هو إذن المستوى الذي يجب أن يـصل إليـه الناس والصفات التي يجب أن تتوفر فيهم ليكونوا ديمقراطيين حقيقيين؟ وهل الديمقراطيـة فـي متناول الناس العاديين؟.

وهنا تواجهنا مشكلة فرعية، وهي أن حرية اختيار الأفـراد الـذين يعهـد إلـيهم الحكـم تستلزم أن يكون للناخبين مقدار من الفراغ، ونصيب من التعلـيم والثـروة، وضـمان الحيـاة. وبغير ذلك لا يكون هناك حرية رأي ولا حرية اختيار، فهل منح هـذا المقـدار مـن الفـراغ والتعليم والثروة من وراء طاقة الحكومات الحاضـرة؟ يؤكـد الاقتـصاديون أن الثـروة لـو

وزعت توزيعاً حسناً لكفت الناس شر الحاجة ورفعت مستواهم، علــي أن الثــروة قــد يــساء استعمالها والتعليم قد يعلمنا الخضوع والاستسلام الأعمى والانقياد للأوهــام، وضــمان الحيــاة أو الرخاء العام قد ينقلب وسيلة من وسائل الظلــم والاضــطهاد والتهديــد مــع بقــاء حريــة الاجتماع والتصويت العام، وذلك لأن الفضيلة تشمل صفات شتى والعقل كثيــر الألــوان جــم المناحي، وضمان الديمقراطية يستدعي إنماء العقلية الخاصة التي تجعل الحكومة بمنجــاة مــن التقلبات والعوارض.

علي أن استتباب الأمن وتوفر الرخاء والفراغ وانتشار العلم والمعرفة قــد ينــيم القــوى الفعالة، وينضب العطف الإنــساني، ويزهــدنا فــي التــضحية الجريئــة، وعــصور القلــق والاضطراب قد تحفزنا إلي صنائع النبل ومواقف البطولة فلنحصر المشكل إذن فــي الميــدان العقلي والأخلاقي الذي نستطيع أن نعتمد عليه، ونثق به في وقاية الديمقراطيــة إذا انقــاد لهــا الرخاء المادي.

أكثر مذاهب التربية والأخلاق قائمة علي قواعد عامة وليس فيها ما يشجع علــي النظــر الخاص والحكم المستقبل في الحالات المعينة التي تصادفنا في الحياة الواقعة، وما يغرينــا بــأن نحتقر كل خروج عليها وانحراف عنها، فالتربية اليوم تقف في ســبيل بنــاء الأســاس العقلــي والأخلاقي الذي تستلزمه الحكومة القائمة علي موافقة الجميع، وإذا لم يتغير ذلك فلــن تتحقــق الديمقراطية الحقة، إذا كان أساس الديمقراطية هو موافقة المحكومين علي أعمــال الحــاكمين، فإن بقاء الديمقراطية رهن بقدرة الناس علي صحة الحكم علي الرجال والحوادث مــن ناحيــة العدل والظلم والشجاعة والجبن والرغبة في الخير أو تعهد الشر، أمــا مجــرد الاستحــسان أو الإنذار والتهديد فلا يكفي، وإذا تعهدنا إنماء هذه القدرة في الناس أمكن انتخاب أحــسن النــاس وصفوة الأمم وأقدر الرجال علي العدل والإنصاف وأصلحهم لسياسة الحكــم وســن القــوانين التي تحقق الخير وتقتلع الشر.

والديمقراطية في حاجة إلي تغيير أســاليب التربيــة وتقــويم الأخــلاق وشــحذ البديهــة الأخلاقية وتقوية الشعور بالعدل والنفور من الظلم، وذلك هو الإعداد الذي يمكــن كــل إنــسان من صحة الحكم ودقة التقدير وتمييــز الأعمــال ووزن الرجــال، وكثيــر مــن المتحمــسين للديمقراطية يقيمون أملهم في انتصارها علي الاعتقــاد بــصلاح الطبيعــة الإنــسانية، وغــالي البعض، فصور الإنسان البدائي مثالاً للفضائل، والديمقراطية الحقة إنمــا تقــوم علــي التمييــز بين الخير والشر، وأن يؤخذ الإنسان بهذا المران من الصغر ليتعود ذلك خلال الحيــاة، وفــي

مختلف المواقف وشتى الشئون، وعلم النفس الحديث يعلمنا أن في كـل كـائن حبـاً غريزيـاً للنفس، ورغبة جامحة في الظهور، وحرصاً شديداً علي إخـضاع الغيـر وتـسخيره، وحـسداً وغيرة لمن يخملون الإنسان ويسمون عليه وهي دوافع موروثة تكاد تهـدد مـصلحة الإنـسان والمجتمع، فمن اللازم للحكومات القومية أن تقدر هذا الجانب المظلم فـي الطبيعـة الإنـسانية وأن تتعهد بأن تعلم الناس من الصغر احترام الحق، وكراهيـة الباطـل لتثيـر فـيهم الـولاء الخالص للعدل والمقت الشديد للظلم وتحذرهم من حـب الظهـور وطلـب الاسـتعلاء علـي النظراء بطريق الحسد والغيرة والكراهية والدس.

ويرى بعض خصوم الديمقراطية أن حكومة الأكثرية، هي أشد الحكومـات إيغـالاً فـي الحكم المطلق والاستبداد الشامل، لأن الأقليات في هذه الحالة لا يسهل عليهـا الانفـلات مـن قبضة الأكثرية والفرار من طغيانها، وهذا الرأي يفترض أن أكثرية المجتمـع ينقـصها تقـدير القيم الأخلاقية، وإذا صح أن الأكثرية تظل، بعـد تهيئـة الجـو العقلـي والأخلاقـي الملائـم للديمقراطية الحقة، علي حالها من ضعف التمييز بين الباطل والحق والعدل والظلـم والـصالح والطالح، وإيثار الطغيان ومجافاة الاعتدال، فمعنى ذلك أنه ليس هناك أمل فـي الديمقراطيـة، ولا فائدة في إصلاحها.

ويردد بعض نقاد الديمقراطية أن نفس أفـردا الحكومـة الديمقراطيـة ينتظـرهم قـضاء صارم ومصير محزن، وذلك لأن الحكومة القائمة علي موافقة الجميع سـتجعل مـن المجتمـع وحدة أوتوقراطية، ومن ثم متى تم تنظيم الحكومة وإشرافها علي مختلف الأمور، فإنهـا سـتحد من حرية كل فرد، وتهدم حرية التفكير والقول والاجتماع، لأن كل نقد يوجـه إلـي الحكومـة في هذه الحالة سيعد خيانة وتحريفا، وأمثال هؤلاء النقاد يتصورون الديمقراطيـة فـي صـورة وحش فظيع يأكل أبناءه. ولو أن أفراد الحكومة الديمقراطية كانوا من قـصر النظـر وضـعف الرأي بحيث يسمحون بذلك لاستحقوا ما يحل بهم من العقوبة، وما ينالهم مـن سـوء المـصير وقسوة الخاتمة، وإذا ظل البشر سخفاء أغبياء حتى بعد أن تتاح لهم أحـسن الفـرص، لإنمـاء مواهبهم وإظهار استعداداتهم، فليس هناك رجاء ولا علاج ولدل هذا علي أن النـوع الإنـساني غير جدير بالبقاء، وأنه مشرف علي التدهور والفناء.

وليست الديمقراطية هي الحرية المطلقة أو الفوضى، كما ينعتهـا الـبعض، وإنمـا هـي الحرية في حدود الأخلاق، وحدود الحق، لأني قد أريد ما يضر المجتمع، وأفكر فيمـا يجانـب الحق، فحرية الفكر والعمل، إذن هي الخضوع للحق والجمال والخير، والذي يعتـرض ذلـك،

ويقف بيننا وبينه يعادي الحقيقة، وينأى بنا عن الينابيع الأصلية التي تلهمنا وتسمو بنا، وتجعل لحياتنا قيمة، فالحرية في الديمقراطية هي حرية التقيد بالحقائق واحترامها، والحرية في العلم قائمة على الملائمة بين احترام السلطة والتقاليد والحافز الشخصي والموهبة الفردية، وهذا ما يجب أن يغمر نواحي الحياة جميعها في الأمم الديمقراطية".

علي أوهم

(١٩)

كتاب "البطالة" ١٩٣٦

بقلم/ حسين عفيف

من الكتب المجهولة في تاريخنا الثقافي التي لا يعرفها أحد أقدم لكم في هـذه الـصفحات كتاب "البطالة" لحسين عفيف المحامي (١٩٠٢- ١٩٧٩).

صدر الكتاب في ١٩٣٦ في هذه المرحلة المهمة من أطـوار الكفـاح الـوطني، التـي بدأت بثورة ١٩١٩ وانتهت بثورة ١٩٥٢، وهي المرحلة التي خضعت فيها مـصر لحكومـات استبدادية تمثلت بجلاء في حكومة محمد محمـود ذات القبـضة الحديديـة، وفـي ديكتاتوريـة حكومة إسماعيل صدقي من بعده.

ومع هذا فإن هذه السنوات نفسها هي التي نشأت فيها في مصر كل التيارات السياسية والفكرية الحرة، التي حققت الكثير من التحولات الاجتماعية والثقافية، رغم سيطرة الرجعية والاستعمار.

ولم يكد هذا الكتاب يصدر، في تلك السنة الصعبة من سنوات الكفاح الوطني، حتى صادرته حملات التفتيش البوليسية، التي تعرض لها حسين عفيف في مطلع حياته العامة كما تعرض لها كل المواطنين، ودفعته بعد ذلك إلى العزلة التي عرفت عنه، فعاش مع نفسه وسط الطبيعة، ومع من اصطفاهم من شعراء الإنسانية، يؤدي عمله في سلك القضاء وهو يؤلف القصص، ثم يتجه إلى كتابة القصائد النثرية التي تتغنى بالتلميح لا بالتصريح بالحب والطبيعة، بدرجة عالية من الإبداع والقدرة على تكثيف اللغة.

ويعتبر حسين عفيف واحدًا من أهم كتاب قصيدة النثر في الثقافة العربية، بما أصدره من دواوين نذكر منها "الأغنية" (١٩٤٠) "العبير" (١٩٤١) "الأرغن" (١٩٦١). "الغدير" (١٩٦٥)، "الغسق" (١٩٦٨) " حديقة الورد" (١٩٧٧)، وبما كتبه عنه النقاد: لويس عوض، محمد غنيمي هلال، رجاء النقاش.

ولولا أن نسخة واحدة من هذا الكتاب كانت بعيدة عن أعين البوليس، في همجاته على بيت حسين عفيف وغيره من المواطنين، ترقد في مكتبة إحدى جمعيات الإصلاح الاجتماعي، لاختفى الكتاب إلى الأبد.

وأغلب الظن أنه حين صفيت هذه الجمعية التي تسمى رابطة الإصلاح الاجتماعي بعد سنوات قليلة أو كثيرة تناقلت الأيدي الكتاب، حتى قدر لي أن أعثر عليه بالمصادفة البحتة، وسط أكوام الكتب القديمة الملقاة على سور الأزبكية، مختومة بخاتم المركز العام لرابطة الإصلاح الاجتماعية وهي النسخة التي أقدمها للقراء في هذه الأسطر.

ومن الواضح أن الكتاب نجا، في هذه الرابطة، من حملات البوليس التي كانت تجمع في طريقها كل ما تجده من نسخ، لأنها لم تكن ذات طابع سياسي، وكانت الحكومة تطارد الجمعيات ذات الأهداف السياسية وحدها، وتلك التي تحمل الطابع الديني.

وكان أول قانون صدر للحد من النشاط السياسي في مصر القانون رقم ١٧ لسنة ١٩٣٨. وبعد إنشاء وزارة الشئون الاجتماعية في ١٩٣٩ صدر القانون ٤٩لسنة ١٩٤٥ لتنظيم العلاقة بين هذه الوزارة وبين الجمعيات الأهلية، وذلك بوضع مزيد من القيود عليها.

وفي ١٩٥١ صدر القانون رقم ٦٦ الذي نقل اختصاص الرقابة على هذه الجمعيات إلى وزارة الداخلية والمحافظة.

***

وكتاب "البطالة" يتألف من ٥٥ صفحة من القطع الصغيرة. طبعته مطبعة حجازي بالقاهرة، وتولت توزيعه مكتبة النهضة المصرية بشارع المدابغ.

أول ما يمكن للقارئ أن يلاحظه احتفال حسين عفيف في كتابه بالفرد والمجتمع على حد سواء إيمانا منه بوحدة غايتهما في التقدم والرقي لأنه لا إصلاح للفرد بمعزل عن المجتمع ولا إصلاح للمجتمع دون الفرد وذلك لأن الفرد لب المجتمع كما أن الوحدة العامة هى لب الكتلة ولب كل شئ يحمل أو يتضمن أجزاءه وتفاصيله، على أن يكون مفهوم المجتمع هنا قيمة معنوية يجمع أفرادها وحدة الفكر والإحساس بالرسالة الإنسانية التي لا تعرف شره حرمان الآخرين من القوت ولا ترف الاستئثار بالخير.

وفي تحليله لأزمة البطالة التي تفاقمت في مصر حينذاك بعد الأزمة الاقتصادية العالمية الشهيرة التي اجتاحت العالم ابتداءً من نهاية العشرينات، يرى حسين عفيف تحت تأثير انخفاض سعر القطن وكساد السلع وعدم كفاية فرص العمل أن الآلة التي وفرت الوقت لصاحب العمل وفرت له أيضا أجور العمال الذين استغنى عنهم وكان ينبغي لهذا التقدم أن يعم خيره الإنسانية كلها ولا يقتصر على حفنة من الأفراد دون غيرهم، وهذا دليل على أن ضمير الإنسانية في يقين حسين عفيف لا يزال أدنى من عقلها.

ومن ناحية مقابلة يحذر حسين عفيف من ألا تزيد قيمة العمل عن قيمة العائد الذي يحصله رب العمل، لأنه من غير العدل أن يتحمل فوق ما يحصل عليه من عائده.

ولا حل لهذا الوضع الأول، الذي لا يستفاد فيه من جهود الآخرين سوى القلة الشريفة من أصحاب العمل، إلا بتطبيق نظام اقتصادي جديد يخالف في أساسه ما كان سائدا لا يثير حقد أحد على أحد، ولا يحرم فيه العامل من حقه لصالح صاحب العمل، نظام جديد، يتحرر فيه الاقتصاد الوطني من النسق الرأسمالي الغربي، ومن السيطرة الأجنبية وتتعدد فيه المشروعات الجديدة.

ولبلوغ هذه الغاية، يرى حسين عفيف أنه لا بديل عن خضوع الاقتصاد المصري لرقابة وإشراف الحكومة باعتبارها الوصي الشرعي للبلاد، الذي يتعين عليه -في حالة تعذر

المشروعات التي تسد النقص- أن تفرض الضرائب الباهظة على الدخل المرتفع وعلى وسائل الترف، وعلى الأراضي البور، حتى تستطيع أن تقوم بهذه المشروعات بما تحصله من الضرائب على الأجانب والمصريين، من أجل حماية العمل بالنسبة للشعب، وتقوية الشخصية الوطنية.

ومثل هذا التصور الذي يرفض منح الأجانب امتيازات أو يقبل سطوة المستوطنين منهم، يتفق مع الاتجاه الوطني في مقاطعة البضائع الإنجليزية، دفاعا عن الصناعة الوطنية ولإجبار المحتل على الاعتراف بحق المصريين في الحرية.

وذلك أن الاستعمار الأوربي كان قد أوجد له منذ القرن الثامن عشر، في بعض المدن العربية ركائز تبشيرية، وأسس بعض المدارس، قبل حملة نابليون على مصر، في نهاية هذا القرن، كما منحت الخلافة العثمانية خلال القرن التاسع عشر، الدول الغربية الكثير من الامتيازات لأسباب شتى، مثل حماية الأقليات فاستطاعت أن تغرس نفسها في عدد من الأقطار العربية، كمصر وتونس والعراق وبلاد الشام.

وتخفيف ساعات العمل على العاملين يؤدي عند حسين عفيف إلى زيادة فرص العمل لعدد أكبر من العمال. كما أن إحلال التعاون محل التنافس يحقق الهدف نفسه.

ولأن العمل ليس غاية في ذاته، وإنما هو وسيلة لغاية أبعد يذكر حسين عفيف أن إرهاق العامل يفقده القدرة على الإحساس بالحياة، بينما يمنحه وقت الفراغ إحساسًا سخيًا بهذه الحياة، وعمرًا أطول.

وكما يرفض حسين عفيف الغنى الفاحش فإنه يخشى أيضا من الفقر المدقع، ويرى فيهما معا إفسادًا للخلق، إيمانًا منه بأن الدخل المتوسط للغالبية -الذي يؤمن ضد البطالة- أفضل من أن يصبح النصف متخما بالغنى والنصف الآخر جائعًا بالبطالة.

والتأمين ضد البطالة واجب الدولة؛ لأنه تأمين ضد الثورة فضلا عن أنه يحفظ الوحدة والتماسك الاجتماعي، ولا يعرض المجتمع لقلاقل التنافس الحاد.

ولا يفهم من هذا أن حسين عفيف ضد المنافسة على إطلاقها، فهو ضد المنافسة التي تنبع من الحقد والأنانية والنزعة المادية الممقوتة أما المنافسة التي تنشأ في جو التعاون فهي منافسة مقبولة ومستحبة؛ لأنها لا تقتصر على الجانب المادي فقط ولكن تشمل أيضا الجوانب

الروحية، وحب الشهرة بما يعني أن الإنسان كما يـراه حـسين عفيـف، روح ومـادة ولـيس مجرد مادة فقط.

وكتاب حسين عفيف يهتم بالتعليم الفني في الأقاليم لأنه يساعد علـى مزاولـة الأنـشطة المتصلة بالحرف التي يشتهر بها كل إقليم ويتيح على أرضه فرص العمل لأبنائـه، بقـدر مـا يساعد على زيادة ثروات الأقاليم، ونشأة حرف ومشروعات جديـدة مجـاورة، لا تقـل عمـا ينتجه المركز الرئيس أو العواصم المعروفة.

ومع أن حسين عفيف لم يعرف إلا كشاعر يضارع القدماء في عمارته الفنية لـه تأملاتـه الخاصة وصوته الأصيل وملكاته الصافية، فإن لكتابه "البطالة" قيمـة متميـزة لأنـه يتـضمن الأسس الفكرية والمبادئ الإنسانية والمثل العليا التي تغمر إنتاجـه الأدبـي كلـه، وجوهرهـا الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية والكرامة الإنسانية طرحها حسين عفيـف فـي كتابـه "البطالة" بدرجة عالية من الوعي والدقة والوضوح.

ولحسين عفيف قبل "البطالة" كتاب آخر عنوانه "أزمة الحقوق" صدر فـي ١٩٢٩ يـدعو فيه الأمة إلى تمهيد أسباب الحياة للغالبية من الناس العاديين ولـيس للشخـصيات القـادرة دون عون أحد على شق طريقها وسط الصخور.

ورغم أهمية هذا الكتاب لم يكن حسين عفيف يدرجه في قائمـة أعمالـه ولـيس للكتـاب ذكر في تاريخنا الثقافي.

أما أعماله الشعرية التي يعد بها أفضل من كتب قصيدة النثر في الأدب العربـي الحـديث فقد تجاوز بها حسين عفيف كل الآفاق المحدودة بما تضمنته هذه الدواوين من رؤيـة إنـسانية مشرقة للحياة والوجود والفن، تنهل من وجدان مرهف يعبد الجمال فـي كـل تجلياتـه، وبمـا تكشف عنه من وعي عميق بالزمن، يمتزج فيها الواقع بالخيال، والحضور بالغيـاب، والحـس بالروح، والغناء بالنواح، والرمز بالظلال...

نص الكتاب

تمهيد:

"أمران يجب ألا يغيبا عن عين الباحث الاجتماعي: الـصالح العـام والعدالـة. لأن الأول يعني بالأفراد ككتلة اجتماعية، والثاني يعني بهم كوحدات لها. فالصالح العـام يـستخلص مـن

الجماعة خيرها، والعدالة ترد هذا الخير إليها. وبعبارة أخرى فإن الأول يفسر على قيام الجماعة، والثاني يفسر على بقائها. أي لم هي ولدت، ثم لم هي تعيش.

وبدون واحد من هذين الأمرين قد يقوم للجماعة وجود ككائن مادي، ولكنها إذ ذاك تنعدم ككائن معنوي. أي أن خلاياها وإن جمعتها وحدة المكان، تفقد وحدة الغاية والإحساس والفكر. ومثل هذه الجماعة إنما تأخذ شكل القطيع، لأنها تفقد الصبغة الإنسانية التي تسبغ عليها كل قيمتها.

ذلكم هو رائدنا أثناء البحث. أن نمزج خواطرنا بهذين العنصرين، نستوحيهما معًا، ونعمل لهما معًا. فلا نحن نتهاون في صالح الجماعة فننحط بها، ولا نحن نقبل على ضميرنا أن نغفل بعض المظلومين من الناس لأنهم كانوا أقلية.

ما تقدم من حلول

جميع المحاولات التي قام بها المفكرون لحل هذه المشكلة، ترمي إلى التغلب على أسباب عارضة، هي وليدة تلك الحقبة من الزمن التي تجتازها مصر الآن. ذلك أنها تتجه إما إلى زيادة فرص العمل بإنشاء مشروعات جديدة، وإما إلى استرداد جانب منها من الأجانب بشتى الوسائل التي اقترحتها عندئذ.

غير أنه من المهم أن نلاحظ أن التغلب على هذه الأسباب العارضة، لا يمنع من ظهور أسباب عارضة جديدة في المستقبل، كتضخم عدد السكان أو استغناء الدول الأجنبية عن بعض الصادرات المصرية. فمما لا ريب فيه أن الجماعات بطبيعتها هدف باستمرار لطوارئ مختلفة قد لا يكون من الممكن التكهن بها. ولذا وجب أن تكون النظم التي تحكمها من المرونة والرحابة بحيث تتسع لشتى الفروض والاحتمالات ولا تتأثر بها إن وقعت. ومثل هذه النظم لا يمكن إلا أن تكون وليدة نظرة شاملة يلقيها على الجماعة من أعلى، حيث يشرف على الشبكة في شتى دقائقها وتفاصيلها، ويرى موطن الداء في العضو المريض، ونذير الشر في العضو القابل للمرض.

لهذا كانت الفائدة المرجوة من هذه الحلول موقوتة الأمد، لا تلبث أن تزول إذا ما عادت العلة إلى الظهور أو ظهرت علة أخرى جديدة. فهي أشبه شئ بالدواء المسكن الذي لا يعني باستئصال جذور المرض، وإنما يكتفي بتخفيف وطأته ليرجع بعد حين. وليس أدل على ذلك

من أن أوروبا نفسها تئن من البطالة، مع أن شيئا مما نشكو به لا وجود له عندها، فالمشروعات كما لا يخفى فيها وفيرة، وكلها وقف على أبنائها.

والواقع أن العيب يرجع إلى النظام الاقتصادي ذاته، وجموده أمام التطورات الحديثة في عالمي العلم والاختراع. فعندما ظهرت الآلات وحملت كثيرًا من العبء عن الإنسان، كان المفهوم أن تنسحب هذه الفائدة إلى البشرية بأجمعها، فتخفض ساعات عمل الفرد، ويزداد عندئذ الوقت الذي ينعم فيه بالفراغ. ولكن النتيجة كانت غير ذلك، فبدلا من أن ينقص أصحاب الأعمال ساعات العمل، أنقصوا عدد العمال طمعاً في الربح المتخلف عن هذا الوفر، فكان أن نشأت البطالة. ولو خفضت ساعات العمل بنسبة الزيادة التي أحدثتها الآلات في نشاط الإنتاج لما كان للبطالة محل.

أي أنه يمكن أن نقول، إن الخير الذي أتت به الحضارة قد أستأثر به بعض أفراد قلائل، مع أنه ثمرة جهود البشرية كلها. أجل إنه من تضافرها جميعا أتى، ولها جميعا كان يجب أن يئول. ولعل ذلك راجع إلى أن ضمير الإنسان لم يتطور بنفس النسبة التي تطور بها عقله، فانقطعت الصلة بين ناحيته المادية والأدبية، واختل التوازن بين القوة التي تدفعه والقوة التي توجهه. ففي حين نشط العقل بقي الضمير الإنساني على انحطاطه فانقلبت مزايا العقل وبالاً على الإنسان ونقمة. والعقل، لو نعلم، ألد أعداء الإنسان إذا هو أفلت من رقابة الضمير.

أسباب البطالة كامنة إذن في ثنايا النظام الاقتصادي ذاته، وعلاجها لن يكون إلا بتعديل هذا النظام من أساسه. فلنعاود النظر فيه ولنبحث في: هل هو حقًا يتمشى مع المنطق ومع العدل ومع التطور الحديث؟!.

أسباب البطالة:

للبطالة خمسة أسباب، الأولان منها أساسيان، والثلاثة الأخرى عارضة، وهي:

١- اختلال ميزان توزيع كمية العمل الموجود بالبلاد على الأفراد.

٢- اختلال ميزان توزيع الأفراد على المهن المختلفة.

٣- عدم كفاية فرص العمل.

٤- ضعف شخصية الفرد.

٥- الحاجة إلى التعليم الإقليمي.

السبب الأول: توزيع كمية العمل:

يتلخص هذا السبب في أن كمية العمل الموجودة بالبلاد مركزة في يد بعض الناس دون الآخرين. بمعنى أنه إذا فرضنا مثلا أن كمية العمل الموجودة بالبلاد هي مائة وحدة وأن عدد سكانها مائة شخص، فإن الجماعة لا تقسم هذه الكمية على السكان جميعهم بحيث يصيب كل فرد وحدة من العمل، ولكنها تقصر توزيع هذه الكمية على بعض السكان وليكن النصف مثلا، نصيب كلا منهم وحدتان من العمل، وتكون النتيجة أن النصف الآخر لا يصيبه شيء.

وعلاج هذا أن تقسم كمية العمل التي بالبلاد على كافة سكانها أيا كان عددهم. ففي الفرض المتقدم يجب أن يصيب كل فرد وحدة من العمل. فإذا فرضنا أن عدد السكان كان مائتين بدلا من مائة في حين بقيت كمية العمل مائة وحدة، فإن حصة الفرد يجب أن تنقص عندئذ إلى النصف، فيصيب كل شخص نصف وحدة بدلا من وحدة كاملة؛ لأن هذه الحصة إذا بقيت على ما هي عليه فإن المائة شخص الآخرين سيتركون دون عمل.

وهكذا تنقص حصة الفرد من العمل أو تزيد تبعا لخارج قسمة كمية العمل على عدد الأفراد.

ويلاحظ أن نسبة هذا التقسيم فرضية فقط، بمعنى أنه لا يتحتم أن تتساوى حصص جميع الأفراد في العمل، وإنما يراعى في نظام توزيعه الوسائل التي تحقق بقدر الإمكان مساهمة الجميع بنصيب فيه، ولو أدى ذلك إلى تقليل نسبة عمل الفرد الواحد وبعبارة أخرى بدلا من التركيز، فتقلل بقدر المستطاع كمية الفرد الواحد ليتسنى لغيره أن يحصل على عمل. والخلاصة هي أن يحل التخفيف في العمل محل التركيز، والتعاون محل التنافس.

ويلاحظ أيضا أن التقسيم ينصب على كمية العمل ذاتها لا على الأجور، بمعنى أنه لا يرمي إلى المساواة في الثورة وإنما إلى المساواة النسبية في العمل؛ إذ لا يخفى أن بعض الأعمال تقتضي أجورًا أعلى من غيرها.

والأساس الاجتماعي لهذا الحل هو أن الفرد كيما يساهم في ثمرات الإنتاج قد تضامن من الجماعة، ولكن لما كانت ثمرات الإنتاج لا توزع إلا على من يشترك في العمل الذي لا يأتي بها، فإن حق الفرد في المساهمة فيها لن يولد إلا إذا ساهم أيضًا في العمل؛ فالجماعة من جهة تحتم على الفرد أن يساهم في العمل كيما يحق له أن يساهم في التوزيع، كما أن الفرد من جهة أخرى كيما يتسنى له أن يساهم في التوزيع يتحتم على الجماعة أن تدعه يساهم في العمل.

فمن ذلك نرى أن التضامن الاقتصادي للأفراد يتولد عنه واجبان: واجب على الفرد وهو أن يعمل، وواجب على الجماعة، وهو أن تدعه يعمل، والأول يفسر قبول الجماعة إياه كمساهم في ثمرات الإنتاج، والثاني يفسر قبوله هو الانضمام إليها، والخلاصة أن الفرد ليس هو فقط الملزم بأن يتقدم للعمل، وإنما الجماعة أيضا ملزمة بأن تتقبل منه ذلك.

يترتب على هذا أنه إذا حدث أن بعض الأفراد طمعًا في استزادة أرباحهم اختصوا أنفسهم بنصيب مبالغ فيه من العمل، فاغتصبوا بذلك لأنفسهم بعض فرص العمل من غيرهم ثم سكتت الجماعة على ذلك، فإنها تكون قد قصرت في واجبها إزاء من وقع عليهم الاغتصاب.

فالجماعة يتعين عليها إذن أن تتشرف على توزيع فرص العمل بين الأفراد؛ لأن اغتصاب فرص العمل إن هو إلا اغتصاب لثمرات الإنتاج التي هي نتيجته، فحماية الثانية تصبح لغوًا إذا لم تسبقها حماية الأولى. إذا كان من حق الجماعة أن تحمي للأفراد ثمرات إنتاجهم فما من أحد ينكر عليها حقها في حماية العمل الذي هو موجدها. وحقوق الجماعة هي لها بمثابة الواجبات؛ لأنها إذ تهمل في التمسك بها إنما تفوت مصالح الأفراد المسئولة قبلهم.إن الأفراد ما تضامنوا إلا ليعيشوا، فيجب أن نكفل لهم العيش كي يظلوا متضامنين.

أجل، إن الفرد إذ يقبل الاندماج في الجماعة، إنما يفعل ذلك على أساس أن يربح منها بقدر ما يخسر في سبيلها، فإذا هي لم تشأ أن تسلم له بهذا الأساس ابتداء انتقلت بذلك علة التضامن الاجتماعي وفضل الفرد أن يعيش مستقلا. وهذا هو في ذاته تصدع، وإن يكن معنويًا في بنيان الجماعة.

ولن يبرر موقف الجماعة إن هي فرقت بين أفرادها في المعاملة، إنها ترمي إلى تحقيق مصلحة الجماعة ولن تعني الفرد إلا إذا وضعته بحيث يمكنه أن يساهم فيها. وكان النظام

من شأنه أن يسمح لبعض الأمة أن يستغل ابتداء بعضها الآخر، إنما يقضي على مبررات وجود ذلك البعض الآخر فيها.

ومن النتائج اللازمة لهذا الحل هو تخفيض ساعات عمل الفرد؛ فرب العمل الذي كان يستخدم مائة عامل مثلا يعمل الواحد منهم عشر ساعات يوميًّا، سيضطر عندما يضاعف عدد عماله إلى مائتين أن يخفض ساعات عمل الواحد منهم إلى النصف، حتى يظل مجموع مدة العمل موازيًا لمجموع الكمية المطلوبة منه.

وفي هذا فائدة كبرى وهي زيادة وقت الفراغ للإنسان، ولا يفوتنا أن الفراغ هو الغاية من العمل، لأن الإنسان بعد أن يعد حياته من ثمرة عمله يحتاج إلى وقت من الفراغ ليشعر فيه بها. فالإحساس بالحياة هو الحياة؛ لأن الوجود نسبي للإنسان، فحتى يعتبر شيء ما موجودًا في نظره لابد أن يقترن وجوده بشعور منه بذلك.

فالإنسان إذ يبذل في العمل نفسه فلكي يبقى في النهاية على نفسه، وإذ يبقى عليها فلكي يشعر بها، وإلا فما قيمة وجوده إذا لم يحمل في نفسه الإحساس به، إن الذين يرهقون أنفسهم بالعمل يعيشون أقل من أعمارهم؛ لأنهم يعبرون الحياة كما يعبر الناس الحلم الغامض القصير لا أكثر.

فغاية الإنسان من الحياة التي يجب أن لا تتلاشى في رغبته في العمل، هي أن يخلو إلى نفسه فيناجيها ويسبر غورها، ويكشف عن أسرارها ويتبين مواضع الفتنة فيها، وأن يحكم صلته بالكون، وما اشتمل عليه من كائنات غير محدودة، فيمزج روحه بروحه ويبادله الحب والعطف والولاء. وأن يكون دائب التفكير في ماضيه وحاضره ومستقبله كي يصل حلقات تاريخه ويحس بوحدة حياته، وأن يتذوق كل ما يصبو إليه من جمال وفن ورياضة ليؤدي واجبه نحو نفسه ويحقق الغرض من وجوده.

فالفراغ هو الغاية وما العمل إلا وسيلة، وما دامت الوسيلة ليست إلا أداة لتحقيق الغاية، فيجب أن لا يفوت الإنسان ونشاطه في هذه الحياة محدود، إنه لا ينبغي أن يفني هذا النشاط كله في الوسيلة حتى لا تفرغ منه الحياة قبل أن يصل إلى الغاية إنه لمن سقم المنطق أن يأتي الإنسان بالوسيلة ليسخرها في خدمة الغرض فإذا بها تصرفه عنه وإذا به يفقده في طريقه إليه.

كما أنه سيترتب على تقليل ساعات العمل انخفاض أجر العامل؛ لأن رب العمل لا ينبغي عدلاً أن يتحمل بأجور تزيد عن قيمة العمل الذي يحصل عليه؛ فالنتيجة هي أن رب العمل بدلاً من أن يستخدم مثلاً مائة عامل يعمل الواحد منهم عشر ساعات يوميًا بأجر قدره عشرة قروش، سيستخدم مائتي عامل يعمل الواحد منهم خمس ساعات فقط ويتقاضى أجر قدره خمسة قروش فقط، فرب العمل سيظل يستخدم عدد ساعات العمل نفسها ويدفع الأجور نفسها، وكل ما هنالك أن عدد الأيدي العاملة زاد عما كان والأجور نقصت عما كانت، واشترك الكل في تحمل عبء هذا النقصان فأصبحوا كلهم في مستوى متوسط من الثراء بدلا من أن كان نصفهم متخومين ونصفهم جائعين.

ولا يضير في ذلك على الناس لأن انخفاض الربح سيكون شاملاً، إذ إنه لن يكون مقصورًا على طائفة دون أخرى إلا حيث يكون العمل مركزًا في يد هذه ومنعدمًا من يد تلك. والفقر إذا عم تخلص من صفته؛ لأنه وهو نسبي، لا يتصور وجوده إلا إذا قورن بحالة غنى. فالمساواة في الفقر غنى كما أن المساواة في الظلم عدل.

على أن هذا الحل وإن قلل من أرباح الأفراد إلا أنه يؤمنهم من الفاقة. فهو بمثابة ضمان للجميع ضد البطالة، فإذا ما دفعوا ثمنه فإنهم لا يدفعوا عبثًا وهو بعد لا يؤمن الأفراد ضد البطالة فقط، ولكنه أكثر من ذلك؛ يؤمنهم ضد الثورة ويشد أزر الوحدة والتماسك في الجماعة الواحدة ذلك أن من مقتضى التضامن الاجتماعي أن يشترك المتضامنون في اقتسام خيره ومزاياه، فإذا ما استأثر البعض بهذا الخير فإن من حق البعض الآخر أن يعتبر نفسه منبوذاً من الجماعة طفيليا عليها، ومن ثم ينعدم السبب الذي يربطه بها، وتنقسم الوحدة إلى شطرين متنابذين، كل منهما يحاول القضاء على الآخر ليحل محله أو يرغمه على الوفاء بالتزاماته قبله، وهذا ما ينبغي على الجماعات الرشيدة أن لا تتورط فيه.

ومن مزايا هذا الحل أنه يحل التعاون محل التنافس، وهذا ينمي في الجماعة روح الشعور بالوحدة، ويخفف على مر السنين من غلواء الأنانية الغريزية في الإنسان ويدنيه إلى المثل الأعلى منه. ولئن كانت للمنافسة منافع فما من شك في أن ضررها أكثر من نفعها؛ ذلك أنها تغذي في الإنسان رذيلتي الحقد والأنانية وتنمي فيه النزعة المادية الممقوتة؛ على أن التعاون، لأن الحافز للإنسان إلى إجادة عمله ليس ماديًا بحتًا بمعنى أنه لا ينحصر في دائرة الربح فقط، وإنما هنالك حوافز أخرى أدبية لها على الإنسان قوة السحر، فشهوة الخلق

ونشوة الظفر وحب الشهرة كل هذه حوافز تدفع الإنسان إلى الإجادة وتحقق لــه منهــا مــا لا تحققه المنافسة المادية.

وأخيرًا فإن هذا الحل يحقق العدالة التي تفعم الضمير بسعادة لا تنتهي وتقيه ألــم الــوخز الذي يشعر به إذا هو غير الظالم. إذ إنه مهما ربحنا من تراثنا فلابد أننا كبــشر نــشعر، ولــو من طرف عقلنا الباطن، بشيء من تأنيب الضمير على اغتــصاب حقــوق إخــوان لنــا فــي الإنسانية، وهذا الشعور أيا كان غموضه فهو يظل يفعل فينا فعله في الخفاء كما يفعــل الــسم، ويقوض كل تلك السعادة الموهومة التي يزيفها لنا ثراؤنا.

وهنالك لهذا الحل تطبيقات عدة. فمن ذلك أنه يصبح من واجــب صــاحب المــصنع أن يزيد عدد عماله مع تخفيض ساعات عملهم وقيم أجورهم. كما يصبح من واجــب الحكومــة أن تزيد عدد موظفيها على التفصيل ذاته. كذلك يصبح من واجب أرباب المهن الحــرة كالمحــامي والطبيب والمقاول وغيرهم، كلما زاد دخل الواحد منهم من عمله على مبلغ معــين أن يــستخدم في مكتبه عددًا معينًا من المحامين أو الأطباء أو المهندسين الناشئين لقاء أجر معين. ومــا مــن جور يلحق رب العمل من ذلك لأن اتساع دائرة عمله يجعل من المــستحيل عليــه أن يحــصل على الدخل نفسه إذا بدا له أن يقوم بالعمل بمفرده، ولذا فهو يلجــأ مــضطرًا إلــى الاســتعانة بجهود زملائه الناشئين دون أجر بحجــة تمــرينهم. لــيكن أن رب العمــل يمــرن موظفيــه الناشئين، ولكن إما أن يشترك هؤلاء في إنتاج جانب من دخله ولولاهم لما أمكــن أن يوجــد ؟ إذن لماذا لا يعطيهم أجرهم على ذلك ولو بعد خصم مقابل تمرينهم ؟ أجل بــأي حــق يــستحل لنفسه طعام إخوان له في الإنسانية ربما كانوا هم وأهلوهم جياعًا.

السبب الثاني: اختلال ميزان توزيع الأفراد على المهن المختلفة:

لما كان تقسيم العمل من ضرورات الحياة، ولما كانت المزايا التي تــسبغ علــى أنــواع الأعمال المختلفة مختلفة؛ فإن إقبال الأفراد على الأعمال ذات المزايا الوفيرة وإحجــامهم عــن الأعمال ذات المزايا القليلة، يخل بميزان التوزيع بين المهن، فتفتقر المهــن التــي مــن النــوع الثاني إلى العمال، في حين تكتظ المهن التي من النوع الأول بعمالهــا فتلقــى بالفــائض مــنهم إلى هاوية البطالة. وعلاج هذا هو أن تشرف الجماعة بواســطة الهيئــة ذات الــسلطان فيهــا وهي الحكومة على توزيع العمال على المهن المختلفة؛ فحيثما وجدت أن الإقبال علــى إحــداها

كثير نسبيًا ضيقت سبيل الانضمام إليه ووسعته في أخرى، ولكن لما كان عدد العمال في مهنة ما يتحدد بعدد المتقدمين للدرس لها، فإن هذا التوزيع لا يتصور إجراؤه إلا بين المدارس التي تخرج للمهن المختلفة أي يجب أن يتم توزيع الطلبة على المدارس الفنية بنسبة احتياج كل من المهن التي تخرج لها هذه المدارس.

وليس في معنى هذا الرأي أن يحرم بعض الطلبة من التعليم الفني، كما أنه ليس في معناه أن يقتصر على إعطاء كل مهنة العدد الذي تحتاج إليه، بل إنه يفترض أن التعليم مباح للجميع، وأنه لا بأس من أن تضم المهن من العمال أكثر من حاجتها؛ وإنما فقط يعني بحفظ النسبة بين عمال المهن المختلفة، وهو لكي يحقق ذلك يحول عند الاقتضاء رغبة الطالب من إحدى نواحي التعليم إلى أخرى مساوية لها، فهو يتولى توجيهه ولكنه لا يتطرف إلى حرمانه ولذا فإن هذا الرأي لا يعتبر ناجحًا إلا نسبيًا فقط؛ لكن لما كان الكمال في هذه الحياة مستحيلاً فحسبنا لاعتبار شيء ما كاملاً أن يكون قريبًا إلى الكمال.

إذن فلن يمنع هذا العلاج من تضخم المهن بعمالها، ولكنه يمنع استفادة بعضها على حساب البعض ويساوي بينها في تحمل أعباء الأزمات التي قد تصادفها. وهو إذا كمله العلاج الذي سبقه، وهو الخاص بتوزيع فرص العمل ضمن لنا فوق الموازنة بين المهن الموازنة أيضًا بين عمال المهنة الواحدة. فواحد من هذين العلاجين يضمن عدم حدوث كساد نسبي في مهنة معينة والآخر يضمن عدم ظهور عاطلين فيها. أي أنهما مجتمعين يحققان المساواة إلى حد كبيرة في تحمل أعباء الأزمات بين عمال المهن المختلفة والأزمة متى عمت انعدمت أو على الأقل انعدم الإحساس بها.. يبقى أن نقول إنه حتى يتاح لنا أن نقوم بعملية توزيع العمال على المهن المختلفة دون ما غضاضة تكون في ذلك الأفراد،يجب أن نقارب على قدر الإمكان بين المزايا التي تلابس هذه المهن من الوجهتين المادية والأدبية، حتى لا تكون هناك محاباة لمن تقع في نصيبهم المهن الممتازة، وحيف على من تقع في نصيبهم غير الممتازة منها. فنحن مثلا إذ نبالغ في إغداق المزايا على موظفي الحكومة نزيد بذلك في عدد عشاقها ونقلل من الإقبال على المهن الحرة؛ إلى حد أنه أصبح يوجد من الناس من يفضل أن يكون جنديًا واسع السلطان عن أن يكون صاحب متجر وفير الربح.

على أن تقريب ما بين المهن فضلاً عما فيه من المصلحة فإن له ما يبرره من المنطق ذلك أن مبدأ تقسيم العمل هو ضرورة اجتماعية حتمتها طبيعة الجماعة ذاتها، كما أنه وضع لمصلحة هذه الجماعة ذاتها.

لذلك لا ينبغي أن يتحمل الفرد أعباء خاصة ما بسبب نوع العمل الذي يقع في نصيبه متى كانت الجماعة هي التي فرضت عليه هذا النصيب، ومتى كان هذا الفرض في مصلحتها هي. وإلا فلو فرضنا أن الأفراد كافة تنحو عن الأعمال التي تجر وراءها أعباء خاصة، فإن ثمة ثغرة كبيرة في الحاجات البشرية تظل مفتوحة أضف إلى ذلك أنه ليس من العدالة أن تضطهد الجماعة فردًا بسبب عمل كان لابد إن لم يقع في نصيبه أن يقع في نصيب أحد.

السبب الثالث: عدم كفاية فرص العمل:

ترجع عدم كافة فرص العمل إلى قلة مشروعات الأعمال الموجودة بالفعل، معظمها في أيدي الأجانب؛ ولعلاج ذلك نقترح ما يأتي:

أولا: إنشاء مشروعات أعمال جديدة:

كان المعقول أن يقوم أغنياء البلاد بهذه المشروعات بدلا من الاحتفاظ برءوس أموالهم معطلة أو تبديدها في وسائل الترف، ولكم أهاب الكتاب بهم منذ زمن بعيد أن يفعلوا غير أنهم لم يستجيبوا لندائهم، وما نحسبهم مستجيبين إليه قبل مرور وقت طويل؛ فما نوجهه اليوم إليهم من هذا القبيل سوف يكون نصيبه ما وجهه إليهم غيرنا من قبل، لا يعدو أن يكون تكرارًا مملا لتلك الصيحات التي أصمت آذان الشعب قبل أن تفلح في أن تشق لنفسها، ولو مجرد منفذ بسيط إلى آذانهم.

فإلى أن يفهم الأغنياء واجبهم يتعين على الحكومة أن تحمله عنهم مؤقتا فتقوم هي بتأسيس المشروعات الجديدة ذلك أنه من واجبها بصفتها الوصي الشرعي للبلاد أن تتولى، كما أمكن ذلك، سد كل نقص في الأمة تعجز هذه عن القيام به.

على أن الحكومة تستطيع من طريق غير مباشر أن تلقي عبء هذا القيام على عاتق الأغنياء بأن تفرض ضرائب استثنائية باهظة على وسائل الترف، وعلى رءوس الأموال المعطلة، التي يودعها أصحابها بالبنوك دون استثمار، والأراضي التي يتركها أربابها بورًا دون إصلاح. وكذلك بأن تفرض ضريبة الدخل، وغير خاف أن هذه الضريبة ترتفع نسبتها بارتفاع الدخل ذاته حتى لتبلغ نصفه أحيانًا إذا كان كبيرًا.

ومن متحصل هذه الضرائب الاستثنائية تقوم الحكومة بإنشاء المشروعات الجديدة وظاهر أنه لا إرهاق عليها في ذلك لأنها سوف تقوم بها عندئذ من أموال الأغنياء. وهكذا كل فرد لا يعرف واجبه إزاء الجماعة التي يتقلب في نعيمها، يجب أن ترغمه على القيام به عن طريق الحكومة التي هي الهيئة التي تملك فيها حق الإلزام، وإنه لأحرى بالجماعة بدلاً من أن تضحي بفئة منها فتتركها مفتقرة إلى الطعام والمأوى، أن تنبه الفئة التي أنساها الترف واجبها، ذلك لعمري أدنى إلى المصلحة وأكثر إرضاءً للعدالة.

أما أنواع هذه المشروعات وتفاصيلها، وما يلتئم منها مع حالة البلاد وما لا يلتئم، وما يمكن تنفيذه وما لا يمكن فهذا ما نترك أمر البحث فيه إلى الأخصائيين، لأننا هنا لا ندخل في التفاصيل وإنما نقرر مبادئ عامة.

ثانياً: إنماء الحركة التعاونية الزراعية والصناعية للعمال:

لما كان صغار المنتجين كثيرا ما لا تكون متوفرة لديهم رءوس الأموال التي تمكنهم من تأسيس مشروعاتهم، فقد قام نظام التعاون ليمد هؤلاء برءوس الأموال اللازمة، مرددًا تلك الحقيقة الذهبية، وهي أن الأفراد يستطيعون مجتمعين عمل ما لا يستطيعه الفرد مستقبلاً.

ومقتضى هذا النظام أن تنشأ بنوك صغيرة تعاونية محلية للزراعة والصناعة على نمط بنوك " رايفايزن" و"دلتش" الألمانية، على أن تكون تحت إشراف الجهات الحكومة المحلية كمجالس المديريات وما يماثلها.

وتتألف هذه البنوك من رءوس أموال صغيرة تشجع الجهات الحكومية المحلية على الاكتتاب فيها بشتى الطرق، وتكون مهمتها إقراض صغار العمال والمنتجين الأموال للعمل والإنتاج، على أن تكون هذه القروض صغيرة ولمدد وجيزة حسب مقتضيات العمل. ولما كانت هذه البنوك عن كثب دائمًا من المقرضين فإن عملية الإشراف على المقترضين والتحقيق من صرف القروض في الأوجه المعطاة لها تصبح يسيرة ومضمونة.

وليس هنا محل الإفاضة في تفاصيل هذا النظام، ويمكن الرجوع إلى كتب الاقتصاد لمن أراد منه المزيد.

مثل هذا النظام الجليل يجب الأخذ به وتعميمه في مصر، ونشر دعاية واسعة النطاق له حتى يكون الإقبال عليه عن إيمان وعقيدة.

ثالثًا: إفساح طريق العمل أمام المصريين:

لا جدال في أن معظم مرافق البلاد في أيد أجنبية. ولو كانت هـذه المرافـق فـي أيـدي مصريين لتأخر ظهور الأزمة في مصر عشران السنين. غير أنـه لا يجمـل بنـا أن نيـأس، فهنالك وسائل إذا هي نفذت بحزم كان لها على ما أعتقد أثر فعال في تغيير الموقـف وهاأنـذا أذكر منها ما يأتي:

١- فرض ضرائب أو رسوم خاصة على مزالة الأجانب للمهن والحـرف المختلفـة لا يدفعها المصري إذا زاول العمل نفسه.

٢- تحتيم أن تكون لغة البلاد هي لغة المعاملات التجارية والصناعية، سـواء أكـان القائمون بها مصريين أو أجانب، وسواء في ذلك تحرير العقـود أو الأوراق أو الحـسابات أو الدفاتر أو غيرها، على أن لا تعتمد لا إداريا ولا قضائيا أية ورقة لا يكـون أصـلها محـررًا بالعربية، وغير خاف أن ذلك سيستتبع أن يعهد لمصريين بما يعهد به الآن لأجانب فـي كثيـر من الأعمال الخاصة بالبنوك والبيوت التجارية والصناعية، فوق ما فيه مـن إعـزاز لقوميـة البلاد وتدعيم لسيادتها.

ولا يفوتنا أن ننوه بأن هذا النظام عمل به في تركيا الحديثة فكلل بالنجاح وآتى ثماره.

٣- عدم منح أي امتياز جديد للأجانب خاصًا باستغلال مرافق البلاد، كالإنارة والميـاه والمواصلات، وعند انتهاء الحالي منها لا يمد. ورب معترض يقول إنه قـد لا تتقـدم شـركة مصرية تتوافر فيها الثقة الكافية للاضطلاع بمثل هذا العمل. والجواب على ذلـك أن الحكومـة في هذه الحال أولى من غيرها بالقيام به كما هو شأنها مع السكك الحديدية.

ولا شك في أن هذه الاقتراحات صعبة التحقيق نوعًا ما بسبب قيام الامتيـازات الأجنبيـة في مصر على أن هذا التحقيق ميسور بالاتفاق مع الدول صاحبة الامتيـازات إلـى أن يحـين وقت إلغائها الذي نرجوا أن يكون قريبًا.

السبب الرابع: ضعف شخصية الفرد:

غني عن البيان أن ضعف شخصية الفرد من أكبر دواعي فشله، وإذا صح إلى حـد مـا أن الأعمال الصغيرة لا تتأثر بشخصية القائم بها، فهنالك الأعمال الكبيرة التـي تحتـاج إلـى

الشخصية الفذة. بل إن الأعمال الصغيرة ما زالت تحتاج في مزاولتها إلى نصيب من قوة الشخصية، فالمثابرة والاستقامة والذوق؛ كل هذه المواصفات لازمة لنجاح أي عمل مهما صغر.

وللمصري طبيعة شخصية، ففيه ذكاء وفيه ذوق وفي بنيته قوة، غير أن هذه الصفات تحتاج إلى عناية ساهرة لكي تنمو وتزدهر. ولما كانت النواحي الأساسية التي تتألف منها الشخصية هي الجسم والعقل والروح، فإن برامج التعليم يجب أن تعدل بحيث تتناول في آن واحد ترقية هذه النواحي مجتمعة، وعلى قدر الإمكان بنسبة واحدة حتى يمكن أن يتوافر لدى الشخصية إلى جانب القوة الاتزان. إن هذا الاتزان هو وحده الذي يبقي على هذه القوة ويجعلها تؤتي ثمرها؛ إذ إن انعدامه يجعل القوي من نواحي الشخصية يطغي على الضعيف منها فما يلبث أن يشل حركته وتكون النتيجة أن يعيش الإنسان بشخصية ناقصة، فلو أن العقل في شخص تغلب مثلاً على الضمير فيه لا ينتهي به الأمر إلى الإجرام لأن قوة عقله لا تجد عندئذ الضمير الذي يواتيها ويردعها ويوجهها إلى الطريق القويم، وهكذا قس على ذلك.

فمن الناحية الجسمية ينبغي العناية بالثقافة الصحية، والألعاب الرياضية، وتحسن حال الفقراء بتنظيف أحيائهم وإنشاء المساكن الصحية لهم ومراقبة الأطعمة التي تباع لهم في الأسواق وغير ذلك مما لا محل هنا للإسهاب فيه.

ومن الناحية العقلية يجب تدريس العلوم في المدارس بطرق استنباطية لا استظهارية حتى تنموا في الطلاب ملكتي الاستنتاج والتعقل. كما يجب توسيع دائرة معارفهم العامة وعدمَ الإثقال على صغارهم بالتفاصيل الدقيقة للعلوم المختلفة ما لم تكن متفقة ونوع التعليم العالي الذي ينوون دراسته، وذلك كي يتسنى توفير الوقت الكافي لتزويدهم بشتى نواحي المعرفة وكذلك تجب العناية باللغات الأجنبية من حيث العمل على إتقان معرفة الطلاب لهم، وإدخال أخرى منها حية في برامج التعليم كالألمانية والإيطالية، على أن يكتفي بتعليم الطالب لغتين أجنبيتين فقط إحداهما إجبارية والثانية يختارها هو، وذلك حتى تتنوع نواحي الإدراك في الجماعة بحيث يكمل أفرادها بعضهم البعض.

ومن الناحية الروحية يجب العناية بتعليم الفنون الجملية على اختلاف أنواعها من أدب وموسيقى وتمثيل وتصوير، فهي وحدها التي تنمي في الإنسان حاسة الذوق السليم وتسمو

بأخلاقه وترهف ضميره وتشحذ همته وتجعله أدنى إلى فهم الحياة وأقدر على خوض غمارها.

ومن دواعي الأسف أن الأدب العربي يدرس في المدارس المصرية بطريقة عقيمة لا تكفل إيقاف الطالب على أسرار الجمال الفني فيه ولا تساعد بحال على تنمية ذوقه الأدبي.

فهو من جهة يدرس بطريقة تاريخية إخبارية لا تحليلية تذوقية. ومن جهة أخرى فإن كتب المطالعة والمحفوظات لا تدل على شيء من حسن الاختيار، فهي إما ساذجة وإما بعيدة عن روح العصر وإما عارية عن الجمال الفني، مع أن خزائن الأدب العربي عامرة بالرائع الرفيع من تأليف الأقدمين والمعاصرين على السواء. وإن قصيدة "مهلهل" في رثاء كليب أو رسالة "الهمذاني" التي يقول فيها "وقد حضرت داره، وقبلت جداره" وما بي حب الحيطان ولكن شغفا بالقطان" وغيرها مما يقدم للطلاب على أنه أروع ما في الأدب، هو مع الأسف لا يمت إلى الأدب بصلة لأنه كلام من صنع العقل وحده في حين أن الكلام لا يكون أدبًا إلا إذا اشترك القلب والروح في إرساله وصياغته حتى يجيء مثيرًا مشجيًا.

ولقد كان من نتائج هذا الاختيار غير الموفق أن نبتت في نفوس الناشئة فكرة سيئة عن الأدب العربي نفرته منه وزعزعت إيمانه فيه، فكعف على الأدب العامي الساقط الذي استفحل أمره في هذه الأيام يروي غليل ظمأه منه وينحدر وإياه إلى هاوية سحيقة. وليس أخطر على شخصية الفرد وقومية البلاد من أن يجحد أبناؤها آدابها ولغتها، وقديما قالوا إن الآداب موازين الشعوب. فمن الواجب المبادرة إلى ملاقاة هذا الخطر الداهم والعناية بتدريس الأدب على أساس قواعد جديدة، وإيكال أمر اختيار كتب المطالعة وقطع المحفوظات إلى لجنة تضم بينها عناصر من كبار الكتاب والشعراء باعتبار أنهم أقدر من سواهم على تذوق الأدب وتعرف مواضع الجمال فيه، وذلك حتى يشب الجيل الجديد وفي دمه شغف بآداب بلاده ولغتها فينصرف عن الزجل إلى الشعر وعن سوق الكلام إلى فصيح.

ولا شك في أن قراءة الإنسان للبليغ من آداب بلاده من دواعي إتقانه لغته، وهو أمر من الأهمية بمكان؛ لأن اللغات لصيقة بملكتي الفهم والتعبير، ألزم ما يلزم للنجاح.

السبب الخامس: الحاجة إلى التعليم الإقليمي:

التعليم الإقليمي هو عبارة عن إنشاء مدارس فنية في الأقاليم تعنى بتعليم الحرف أو المهن الفنية التي تساعد طبيعة الإقليم الخاصة على مزاولتها فيه. مثال ذلك أن تنشأ في بلده كالمحلة الكبرى مدارس لتعليم النسيج باعتبار أنها مركز عام لهذه الصناعة وباعتبار أن جوها ملائم لها. كما أنه في بلدة "ككوم امبو" تنشأ مدارس لتعليم صناعة السكر وما يتفرع عنها للأسباب عينها. وعلى هذا النسق تنشأ في بلدة كرشيد مدارس لتعليم ضرب الأرز، وفي إقليم كالمنوفية مدارس لتعليم تربية الدواجن ومستخرجات الألبان وهكذا. ولهذا النوع من التعليم فوائد أجلّ من أن توصف نورد منها على سبيل المثال ما يأتي:

١- أنه يساعد على استغلال ثروات الإقليم الطبيعية والاقتصادية استغلالاً واسع المدى بإنشاء وترقية الحرف التي تساعد طبيعته الخاصة على نجاحها وازدهارها فيه. فهو من هذه الوجهة يعتبر مكملاً للعلاج الثاني الخاص بزيادة فرص العمل؛ لأنه يشجع على إيجاد حرف جديدة وبالتالي مشروعات أعمال جديدة تضم إليها الكثير من الأيدي العاملة وتأتي إليهم بثروات كانت في حكم العدم.

٢- أنه يكثر من المراكز الصناعية المختلفة في البلاد ولا يجعلها قاصرة على العواصم الكبرى، وهذا يزيد من مناطق الحركة والحياة في القطر، ويبقى للعواصم ازدحامها بطالبي العمل، الأمر الذي يؤدي إلى عطل البعض منهم.

٣- أنه بتهيئة الأفراد لمزاولة حرف جديدة مثمرة، يمنع الضغط على حرف أخرى كاسدة أو لديها من عمالها الكفاية مما يضطر إلى أن تلقى بالبعض في بلدة كالمحلة الكبرى يكفي عددًا كبيرًا من أبناء هذه البلدة يقومون بإعداد أنفسهم لمهن وحرف أخرى كالطب والزراعة قد تكون بحكم اكتفائها بعمالها في غنى عنهم. فهو من هذه الوجهة يعتبر متممًا للعلاج الثاني الخاص بضبط توزيع العمال على المهن المختلفة بحيث لا تضم المهنة عمالاً أكثر من حاجتها.

٤- أنه يحول بين أهالي الإقليم وهجرتهم إلى العواصم في طلب العلم، الأمر الذي كثيرًا ما يؤدي إلى أن يقع الطلاب من أهل الريف تحت تأثير سحر المدن حيث تستهويهم زينتها وتبهرهم أنوارها الزاهية، فلا يلبثون أن يألفوا المعيشة فيها ويعتادوا حياة الترف حتّى

إذا ما أتموا دراساتهم أنفوا العودة إلى أوطانهم وتركوها في حالة خمول وكساد اقتصاد يرثى لها، في حين تضيق بهم العواصم، وهكذا تكون النتيجة أن يخسر الريف والمدن معًا.

٥- أنه يكفل تزويد شخصية الفرد بمؤهلات فنية خاصة تساعده طبيعية الإقليم على استثمارها وجني فوائدها، فهو من هذه الوجهة يعتبر مكملاً للعلاج الرابع الذي يرمي إلى تقوية شخصية الفرد؛ لأنه يضيف إليها عناصر جديدة من القوة، لها من اتصالها الوثيق بالإقليم الذي يعيش فيه ما يجعلها تنمو وتزدهر طالما أنها في حضانته.

٦- أنه يمكن من التعليم أبناء الفقراء الذي لا يستطيعون الانتقال إلى المدن لهذا الغرض فينتهي بهم الأمر إلى أن يبقوا في حالة عجز فني عن مزاولة الحرف التي تكفل لهم الرزق.

خاتمة:

يتضح مما تقدم ذكره تحت السببين الأولين أن البطالة ليست مشكلة ولا يصح أن تكون مشكلة، متى عولجت بروح العدل والنزاهة وعن كثب من الضمير. كما يتضح أن الخطأ ليس خطأ العاطلين، ولا هو خطأ الظروف، بل ولا هو خطأ نواميس الحياة، ولكن خطأ النظام الاقتصادي ذاته، خطأ الضمير الإنساني الغارق في سباته.

وما زلنا نكرر القول بأن ما ورد ذكره من الحلول تحت الأسباب الثلاثة الأخيرة لن يعطينا إلا فوائد موقوتة الأمد، ومن ثم لا يجوز البتة أن تذهلنا هذه الفوائد وتقعد بنا عن تنفيذ العلاجين الأولين اللذين في مكنتهما وحدهما أن يضعا الحل الحاسم للمشكلة على أنه مهما يكن من الأمر فلا مندوحة لنا عن القيام بضروب الإصلاح جميعًا قيامًا بالواجب على أتمه، وتحقيقًا للفائدة في أوسع معانيها، والله تعالى يهدينا سواء السبيل.

حسين عفيف

(٢٠)

الديمقراطية ومستقبلها

بقلم/ محمود تيمور

لم يكتب محمود تيمور غير عدد ضئيل جدًا من المقالات في مجال الفكر السياسي. ذلك أن حياته استغرقت بكاملها في كتابة القصة والرواية والمسرحية والرحلات والخواطر، جنبًا إلى جنب الدراسة الأدبية والأبحاث اللغوية، بعيدًا عن عالم السياسية، وبمعنى أدق بعيدًا عن السلطة وصراعاتها، حرصًا منه على عدم تقييد حريته، أو فقد استقلاله.

والمقال التالي عن "الديمقراطية ومستقبلها". الذي نشر في مجلة "الرسالة" في ٢٣ فبراير ١٩٤٢، من أهم هذه المقالات القليلة التي كتبها محمود تيمور، وتناول فيها نشأة الديمقراطية في الحضارة اليونانية القديمة، وعرض جوهرها المثالي في نظم الحكم بين الحاكم والمحكوم، كما عرض تطورها عبر المجالس النيابية التي تراقب الحكومة في أدائها،

وتحمي الطبقات من طغيان بعضها على بعض، وتحمى المرأة من استرقاق الرجل، تحقيقًا للمساواة سواء في النظم الجمهورية كفرنسا، أو في النظم الملكية كانجلترا. ولم تكن قضية المرأة غائبة عن المشتغلين بالنهضة، بل كانت على رأس اهتمامهم، لأن تحرير المرأة كان جزءًا عضوياً من تحرير المجتمع من الاستبداد والحكم المطلق.

وإذا كان لكل كاتب قسمات خاصة، فإن أبرز قسمات محمود تيمور ارتباطه الشديد بتراثه القومي وثقافة العصر في آن واحد، وهو بذلك، ككل أعلام النهضة العربية الحديثة، يجمع في إهابه بين حضارة أمته العربية، وحضارة العصر الأوروبية.. بين أصالة البيان العربي والأشكال الفنية الحديثة، أو بين القديم والحديث.

ومحمود تيمور مع الوحدة العربية التي ارتفعت آثارها الإبداعية في مراحل عديدة من تاريخها إلى مستوى العالمية، ومع حرية الرأي، ومع التخطيط الاقتصادي والعمراني ومع الانفتاح على الثقافات المختلفة.

ورغم أن الكثير من الباحثين يعدون الشورى في الحضارة العربية شكلاً من أشكال الديمقراطية، فإن محمود تيمور يختلف معهم، وينفي في مقاله وجود هذا الشكل في بيئة قبلية، تخضع للعصبية، وإن لم تمنع هذه العصبية من الأخذ بتعاليم وتشريعات ذات مسحة ديمقراطية، حرص عليها الخلفاء والحكام، حفاظًا على حقوق الرعية. أما في حالات الخروج على هذه التعاليم والتشريعات، فإن الرعية كانت تثور على حكامها.

ومن جهة أخرى، فإن في الشريعة العربية الإسلامية من القوانين والمعاملات، في نظر تيمور، ما لا يقل عن القوانين والمعاملات الغربية. وفي تقديره أنها أولى بالعناية من المصادر الأجنبية التي قد تتنافر مع العقلية العربية التقليدية، ومع أوضاع المجتمع العربي وموروثاته. ولكنه لم ينكر هذا التراث قط باعتباره بديلاً نهائيها عن التعاليم المدنية الحديثة. والموازنة بين الشرق والغرب تكاد تكون نغمة أساسية متكررة في كتابات كتاب النهضة. وكثيرًا ما كانوا يجدون في الشريعة الإسلامية وتقاليد الشرق ما يفوق في القيمة وفي القرب من العقل ما في الغرب.

وعلى مستوى أدب محمود تيمور فإنه لم يقف بموضوعاته الخاصة عند حدود البيئة والواقع المحليين، أو عند المشكلات الوقتية العابرة، إنما طبعها بالطابع أو بالمنزع الإنساني العام، والمثل العليا المشتركة.

ويرى محمود تيمور أن الديمقراطية النيابية هي أفضل الـنظم الحديثـة تحقيقًـا للعدالـة الاجتماعية وللنفع العام، غير أنه يشترط لها، في وطننا العربي، قلة عدد الأحـزاب، حتـى لا تغيب الحقيقة وسط التنافس الشديد، وما تفضي إليه من اضطراب، كما يشترط أيـضًا ارتفـاع مستوى الثقافة العامة في المجتمع، حتى يحسن اختيار النواب الأكفـاء، لأن الجهـل لا يثمـر شيئًا طيبًا. والثقافة العامة التي يذكرها محمـود تيمـور هـي الثقافـة التـي تنـشرها الآداب والفنون، وينهض بها التعليم. إنها الثقافة التي يلتزم فيها المـرء بـرأي، دون أن يعنـي هـذا تكفير أصحاب الآراء الأخرى. أو التهوين من شأنها، وتؤمن بأن ازدهـار المجتمـع البـشري رهن بانتشار المدنية فيه، وإلى جانب هاتين الملاحظتين – قلـة الأحـزاب ونـور المعرفـة – يدعو محمود تيمور إلى تطوير الديمقراطية، وإلى اعتماد منهج جديد في الأخـذ بهـا، تحـت تأثير الواقع التاريخي المتغير، والأوضاع الاقتصادية التي نشأت في غضون الحـرب العالميـة الثانية – دون المساس بروح الديمقراطية الصالحة، التي تملك من قوة التجديد ما تـستطيع بـه استحداث نظام ديمقراطي وحياة نيابية ودستور يقوم على دعـامتين أساسـيتين: حريـة الفـرد والتكافل الاجتماعي، يوفر "السعادة" لطبقات الشعب، وليس فقط "العدالة" و"الحرية".

وحياة محمود تيمور في كلمات: ولد في السادس عشر مـن يونيـة ١٨٩٤ فـي الحـي الشعبي درب سعادة. عاش فترات طويلة من حياته في الريف، واخـتلط بـالفلاحين الفقـراء، وتعاطف معهم من موقعه الطبقي كابن من أبناء الأرستقراطية، وكتـب بعـض أدبـه بلغـتهم العامية، وبما اكتسبه من هذه الحياة الخشنة مـن عناصـر فاعلـة، لا تخـرج عـن المفهـوم الأخلاقي للطبقة العالية.

وتعرف الحركة الثقافية في مصر، إن لم يكن في الوطن العربي، أن محمود كـان علـى صلة حميمة بالأدباء في بلاده، من كل الأجيال ومن مختلف الاتجاهات. يلتقي بهـم، ويهـديهم كتبه، ويكتب عنهم، ويقدم إنتاجهم في ضوء معرفتـه بشخـصياتهم، وكـان محمـود تيمـور يوصي الأدباء في مقالاته بألا يتوقفوا عـن الكتابـة، حتـى يطـالعون ويدرسـون، تطويعًـا لأقلامهم، وتمرينًا لملكاتهم، لأن إهمال الكتابة، والتفرغ الكامل للمطالعـة والدراسـة، يعطـل الملكات، ويصدئ الأقلام.

تأثر في ثقافته وفي تجربته الأدبية بأبيه العلامة أحمد تيمـور، كمـا تـأثر فـي أعمالـه بشقيقه محمد تيمور، الكاتب المبدع، والناقد المسرحي الذي اختطفه المـوت سـنة ١٩٢١ قبـل

أن يبلغ الثلاثين من عمره، وظل محمود تيمور طوال حياته يعتبر نفسه صورة من أخيه، وإن غلبت الصورة الأصل وتفوقت عليه بخلقها وحدة رؤيتها واكتمال مشروعها.

قرأ محمود تيمور بإعجاب المنفلوطي ومحمد المويلحي وجبران والشعر الغربي الحديث وقصص موبسان وبلزاك وأوسكار وايلد وتشيكوف وتورجنيف. وعرف القراء بالكثير منهم وبما وهبوه للحياة والبشر في كل العالم. وكانت أعماله تعبيرًا عن الشخصية المصرية في أبعادها النفسية والاجتماعية والإنسانية، وترجم أدبه إلى العديد من اللغات الأجنبية، وصدر عنه في حياته خمسة كتب، وتوفى في الخامس والعشرين من أغسطس ١٩٧٣.

نص المقال

"الأصل في الديمقراطية أن يحكم الشعب نفسه بنفسه. لا رئيس ولا مرؤوس، ولا قاض ولا محكوم، فقد ابتدع بعض مفكري الإغريق هذا النظام كأنه حلم خيالي لتحقيق العدالة، وإيجاد نوع من المدينة الفاضلة، حيث يعرف كل حقه لنفسه، ويؤدي واجبه لغيره، فيرتفع الظلم، ويعيش الناس إخوانا.

وقد تطور هذا المعنى للديمقراطية تطورًا ينزل به من أفاق الخيال، فأصبح رمزًا للنظام النيابي، إذ ينتخب الشعب من بين ثقاته نوابًا يتولى مجلسهم مراقبة الحكومة فيما تأخذ وما تدع، ويحث الحاكم على تحقيق الأغراض التي يدعو إليها الصالح العام. وهذا النظام يختلف باختلاف البلاد وخصائص الأمم، فكان في اليونان جمهوريات متعددة بتعدد المدائن، وكان في الرومان يتمثل في مجالس الشيوخ والأعيان، وهو في العهد الأخير: ملكية ديمقراطية كما في انجلترا، وجمهورية ديمقراطية كما في فرنسا، والمدلول في كل هذا واحد، وهو أن تكون بيد الشعب مقاليد حكمه، وإليه يصير الأمور في الهيمنة والسلطان. ومما بعث مفكري الأمم وساستها على اقتراح هذا النظام، رغبتهم في أن يدرأوا طغيان بعض الطبقات على بعض، فارتأوا أن النظام النيابي كفيل بضبط الحقوق العامة، وبسط المساواة بين الناس.

ونحن إذا نظرنا إلى هذا الأسلوب في الحكم من ناحية تمثله في هيئات نيابية صحيحة، لم يقم شك في أن العرب الأولين لم يعرفوه، فقد كانوا في رحاب الصحراء يعيشون على نظام القبائل، وكانت العصبية والأنفة تحول بينهم وبين الاندماج. فكل قبيلة تتفرد بأبنائها،

وتعتز بحرياتها بقدر ما لها من سطوة ونفوذ، وكل شخص يتفرد بنفسه ويعتز بحريته في حدود ما تفرضه عليه قبليته من واجبات وتبعات. فلما جمع الإسلام شملهم كان من العسير إخضاعهم لنظام نيابي كالذي شاع عند الإغريق، لأنهم حديثو عهد بالنظام القبلي، وما يزال فيهم من العصبية الجاهلية أثر. وليس يعيب الأمم العربية أنها عدلت عن أسلوب الإغريق في الحكم، واقتربت من أسلوب الفرس، فإنما تصطنع الأمم من نظم السياسة ما يلائم البيئة والطبع.

ولكن الدول العربية التي لم تتخذ مظاهر الحكم الديمقراطي كما رسمه واضعوا هذا النظام، كانت في حقيقتها وجوهرها -في كثير من العهود- حافلة بثمرات الديمقراطية في القيام على صوالح الرعية. فالخلفاء والأمراء الذين حكموا البلاد حكمًا قد يعتبر أوتوقراطيًا في المظهر، كان يتبعون تعاليم الإسلام في التشريع والتنفيذ، وهي تعاليم ديمقراطية الروح. ولذلك نعم الناس في ظلال هذا الحكم عهودًا كثيرة بالمساواة في الحقوق والواجبات، وبالحريات الفردية في تصريف الشئون، وكان الحاكم حريصًا على ذلك ابتغاء مرضات الدين، واستجلابًا لتأييد الأمة، عليه من ذمته وضميره رقيب فوق رقابة الرأي العام. فإن أخل بشرائط العدالة، وتجافى عن النزعة الديمقراطية في السياسة، ثارت عليه الأمة حين تمكن الفرصة، واستبدلت به حاكمًا يوفر بها حريتها على النهج القويم.

والآن نسأل: هل يصلح النظام الديمقراطي للحكم؟ الحق أن هذا النظام الديمقراطي القائم على أساس الانتخاب النيابي أفضل نظام عرف حتى اليوم لنفس العدالة العامة، ودفع الطغيان الحكومي، ولكنه لا ينتج نتاجه الطيب في الأمم العربية إلا إذا توافر له أمران: الأول: قلة الأحزاب، فإن الأحزاب ضرورية للتنافس والمراقبة ولكن الإقلال منها ضروري أيضًا لما أدت إليه كثرتها من اضطراب وزعزعة في الحكم. والأمر الآخر: تربية الشعب، فلابد أن يكون على درجة من الثقافة والتربية الخلقية والاقتصادية يتمكن بها من الهيمنة على نفسه، وانتخاب الأكفاء الصالحين للنيابة عنه.

ولسنا ننكر أن الإصلاح في ظلال الحكم الديمقراطي بطيء الخطى، وذلك لخضوعه للرقابة وما تتطلبه من تعدد وجهات النظر، إلا أنه على أية حال يأتي بالنتائج المرضية، وهو أوفى نظام يقر الطمأنينة في نفوس الأمة على اختلاف طبقاتها. وإذا اجتمعت لتنفيذه أيد رشيدة وقلوب مخلصة كان أحسن نظام لإقرار العدل وإيتاء النفع العام.

فأما القول بأن الديمقراطية أعلنت إفلاسها في سوق الحكم، فهو قول يلقى على عواهنه في غير تبصر، لأنه حكم الواقع الوقتي بحالته الخاصة. وما الديمقراطية إلا نظام يجب أن تجري عليه سنة التطور، ولكن روح الديمقراطية حقيقة صالحة يجب أن تبقى وأن ترعى والذي أنكرناه قبيل هذه الحرب الراهنة، مما سميناه إخفاق الديمقراطية، كان خليطًا من الأسباب والآثار، منها ما أعقب الحرب الماضية من اضطراب الميزان الاقتصادي وتزايد العمال المتعطلين نتيجة تغلب الآلة على الأيدي العاملة، أضف إلى ذلك تفشي الآراء الخيالية في إيجاد نظام يضمن المساواة الاقتصادية بين عامة الناس، وواضح أن ذلك ليس وليد الفساد في النظام الديمقراطي، وإنما نشأ من عوامل عمرانية واجتماعية اقتضاها تطور الحياة. فالديمقراطية لم تستطع إزاء هذه المشكلات أن تحل عقدتها بالسرعة الواجبة لها، لطبيعة البطء فيما تعالج من حلول، ولم يدركها في ذاتها التطور المنشود حتى تعالج بعقلية جديدة تلك المشكلات الإنسانية الناشبة، فانطلقت الطبيعة البشرية ثائرة فائرة، تبغي نظامًا في الحكم يستقيم به الميزان الاقتصادي والاجتماعي، ويرفرف به الرخاء الممكن على مختلف الشعوب.

وإذا جاز لنا أن نقدر ما يجئ به الغد المرتقب رجحنا أن تتمخض هذه الثورة العالمية عن المحافظة على الروح الديمقراطي الصالح، مع تجديد في نظام الحكم.

ومعنى ذلك أن تتطور الديمقراطية تطورًا يوائم البيئة الجديدة والعقلية الجديدة التي تسود بعد هذه الحروب القائمة. وإننا لنلمح من الآن بوادر هذا التطور في الأمم الديمقراطية العريقة".

واليقين أن العالم سيشهد في مستقبله السلمي نظامًا مستحدثًا يمكن للسعادة بقدر المستطاع بين طبقات الشعب، ولكن هذا النظام ستحل فيه روح الديمقراطية دائمًا.

محمود تيمور

(٢١)

بين الديمقراطية والاشتراكية
محمد مندور ولويس عوض

يقترن اسم محمد مندور في الثقافة المصرية باسم لويس عوض كما يـرتبط اسـم لـويس عوض باسم محمد مندور وهذا الاقتران لا يرجع فقط إلى تشابه سيرتهما فـي التلمـذة علـى طه حسين قبل أن يتجاوزاه، لأنهما تشربا في البعثة من منابع الحضارة اليونانيـة والحـضارة الأوروبية الحديثة وخروجهما من الجامعة إلى الحياة العامة والـصحافة وإنمـا لأنهمـا إنمـا يصدران عن رؤية يسارية للإبداع تقـرأ النـصوص فـي أبعادهـا التاريخيـة والاجتماعيـة والاقتصادية والسياسية، ولأنهما اتجها في حياتهما الفكرية، والنقدية اتجاهًـا تنويريًـا واحـدًا. يرفض التبعية وكان لكل منهما تأثيره العميق في الحركة الثقافية بما قدم من دراسـات منهجيـة لا يستغني عنها باحث وبما خاضا من معارك مع الرجعية وبما أفسحا مـن مجـالات جديـدة

للكتابة الأدبية والفنية في الشعر والقصة والمسرح والنقد الأدبي استفادا فيهما من إدراكهما لوحدة الفنون وتنوع مدارسها، ومن ذوقهما الحديث.

وما كتبه لويس عوض عن محمد مندور في وداعه في جريدة "الأهرام" في ٢٨ مايو ١٩٦٥ يبين لنا التجاوب الروحي والأيديولوجي العميق بينهما، كما يبين الأرض المشتركة بينهما أرض الديمقراطية الاشتراكية، وإن قدم لويس عوض الاشتراكية (العدالة الاجتماعية) على الديمقراطية (الحرية الليبرالية) في تكوينه الخاص كما قدم بالنسبة له المضمون على قيم الشكل والجمال بينما قدم الديمقراطية على الاشتراكية وقيم الشكل والجمال على المضمون في تكوين محمد مندور.

وكتابات مندور ولويس عوض التي نطالعها في الصفحات التالية توضح لنا هذا الموقف في واقعه وغايته. ونبدأ بمحمد مندور وما كتبه عن الديمقراطية السياسية.

الديمقراطية السياسية

بقلم/ محمد مندور

بعد شهور قليلة من قيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ كتب محمد مندور في جريدة "الجمهورية" في ١٧ ديسمبر من نفس السنة مجموعة من المقالات القصيرة عن الديمقراطية السياسية، قامت مكتبة الأسرة في ١٩٩٥ بإصدارها في كتيب ثم أعادت طبعه في ٢٠٠٢ في سلسلة " تراث الإنسانية ".

وللأهمية البالغة التي يمثلها هذا الكتيب الصغير الحجم الكبير القيمة الذي نفدت أعداده على الفور بعد كل طبعة نقدم بعد نصف قرن من كتابته الفصول الثلاثة الأولى منه التي تتضمن أهم ما جاء فيه.

و محمد مندور (١٩٠٧– ١٩٦٥) كاتب وناقد ومترجم أمضى تسع سنين من عمره في باريس مبعوثًا من الجامعة المصرية بعد أن حصل على ليسانس الآداب وليسانس الحقوق في سنتين متتاليتين ١٩٢٩، ١٩٣٠.

وخلال هذه البعثة الطويلة تزود محمد مندور بكم ضخم من المعارف الأدبية والاقتصادية والسياسية والتاريخية في الثقافة الغربية تغلغلت في روحه كما تغلغل فيها ما حصله في سنوات دراسته في مصر من الثقافة العربية والقانونية.

تتجلى هذه الثقافة كلها الغربية والعربية في كتاباته المتنوعة التي أثرت تاريخنا الثقافي في كل المجالات التي خاضها بقلمه داعيًا فيها إلى البحث والتجديد والابتكار في العلوم الإنسانية، بمثل ما يحدث في العلوم المادية ذات المعايير الثابتة والمقاييس المحددة، وبخلاف العلوم الإنسانية التي تخضع للتقدير الشخصي والذوق العام وهو نسبي يختلف من بيئة إلى بيئة ومن عصر إلى عصر.

والحديث عن محمد مندور في كتاباته السياسية لا يتكامل إلا بالحديث عن مندور في كتاباته الأدبية والنقدية التي يتلخص منهجها في مشايعة أدب الطبع والفطرة والهمس أدب التجربة البشرية والفعل الإنساني وإرادة الحياة ورفض أدب المحاكاة والتصنع والافتعال الذي تنطوي فيه الذات على نفسها ولا تمتزج بالمجتمع كجزء منه تمسكًا منه بشخصية الفرد داخل الجماعة.

وفي المقارنة بين الأدب والفلسفة التي تقوم على القضايا والأحكام والاستدلالات المجردة يرى مندور أن الإبداع الفني أعمق من الفلسفة في التعبير عن عصره وفي إدراك الحقيقة وفي الإحاطة بمعاني الوجود الخفية.

ولا سبيل إلى دراسة الأدب العربي دراسة جيدة عند مندور إلا بدراسة أدب من الآداب الإنسانية الأخرى دراسة متعمقة واسعة كالأدب اليوناني أو اللاتيني أو الفرنسي أو الإنجليزي أو الروسي.

وعبر هذا السياق كتب مندور نقده النظري والتطبيقي مستفيدًا من معرفته بالآداب الأجنبية وحدد موقفه الذي يرتبط فيه الإبداع بالحياة والتقدم.

أما كتاباته السياسية المطوية في دوريات الأربعينات وما بعدها مثل: "المصري" "الوفد المصري" "صوت الأمة" "البعث" ثم "الجمهورية"، "الشعب"، "الهدف"،"الشهر"، وغيرها، فهي دفاع مجيد عن الشعب والحرية الوطنية والعدالة الاجتماعية يهاجم فيها الإنجليز والسراي والإقطاع والأحزاب وحكومات الأقلية والرجعية ويطالب بتعديل القوانين المفسدة قبل استبعاد الأشخاص المفسدين وبتقريب المسافات بين الأغنياء والفقراء دون حرمان أحد سواء كان

غنيًا أو فقيرًا من حقوقه السياسية الكاملة ومن توجيه سفينة الدولة وغير ذلك من المبادئ الإنسانية التي يصعب حصرها.

ولأن هذه الكتابات كانت تواجه مشاكل الوطن والمجتمع في أسسها اعتقل مندور في الأربعينات ما يقرب من عشرين مرة كما ذكر هو نفسه في حواره مع فؤاد دوارة الذي نشر في كتاب "عشرة أدباء يتحدثون" (كتاب الهلال يوليو ١٩٦٥).

ونص "الديمقراطية السياسية" لمحمد مندور يعرض بإيجاز للديمقراطية منذ الإغريق ويفرق بينها وبين الأرستقراطية وغيرها من المذاهب.

وجوهر الديمقراطية كما يتحدث عنها مندور أن تكون الأمة مصدر السلطات، ولا تكون الأمة مصدر السلطات إلا إذا توافر لها الحرية التي تكفل للفرد حرية اختيار عقيدته وعمله والتعبير عن رأيه بكل الوسائل كالخطابة والاجتماع والنشر والتظاهر السلمي.

ووعي مندور بأن مصر تبدأ بثورة ١٩٥٢ مرحلة جديدة أو عهدًا جديدًا دفعه إلى وضع فصل في نهاية كتيبه عن حقوق الإنسان ترجم فيه بلغة واضحة "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" الذي صدر في ١٠ ديسمبر ١٩٤٨ ويتألف من ديباجة وثلاثين مادة تحفظ حقوق إنسان الأساسية وتعزز الرقي الاجتماعى من خلال إعلاء الكرامة البشرية وتبجيل المرأة ومساواتها بالرجل وغير ذلك من المعاني الإنسانية المتقدمة التي عبر عنها مندور في جهاده السياسي والثقافي على مدى ربع قرن منذ عودته من البعثة حتى وفاته.

النص

"قابل شعب وادي النيل حركة الجيش بالتأييد بل الحماسة؛ لأنه رجا أن تسفر عن رد سيادته إليه بعد أن حرمه النظام الملكي الفاسد من تلك السيادة وبعد أن أصبحت عبارة الأمة "الأمة مصدر السلطات" ألفاظًا خاوية لا تحمل أي حقيقة فكان الملك هو الذي يعين الوزارات وهو الذي يقيلها ويحل البرلمانات ويتحكم في الإدارة الحكومية كلها. يمنح من يشاء ويحرم من يشاء ويحابي ويعادي بحسب هواه حتى أصبح العالم أجمع يتحدث عن وجود حزب في مصر يسمي(حزب السراي) وكان الإنجليز بنوع خاص يرون أن مصر لا يقوم فيها غير حزبين لا ثالث لهما وهما: "الوفد" وحزب "السراي" وذلك قبل أن يضطر الوفد في حكمه الأخير إلى مهادنة الملك. وكان المفهوم أن يؤدي طرد الملك من مصر إلى أن تعود السيادة

إلى الأمة بعد أن زال مغتصبها وأن يصبح رضا الأمة وثقلها الوسيلة الوحيدة لتولي الحكم في البلاد وتوجيه مصيرها.

ولكن هذا الحلم الجميل لم يتحقق حتى اليوم، وذلك لأن الدستور والقوانين هما وعاء سيادة الأمة وكان من الواجب أن تبدأ التطهير بتناول ذلك الدستور وتلك القوانين.

ولكن الحركة وقفت حتى اليوم عند الأشخاص فهي قد عزلت شخص الملك ولكنها لم تعزل النظام الملكي. وهي تركز جهدها اليوم في تطهير أجهزة الدولة من بعض الأشخاص ولكنها لم تطهر تلك الأجهزة من القيود والثغرات المخيفة القائمة في الدستور وفي القوانين والنظم المتراكمة من العهد المنقرض والتي ربما كان الأفراد موضوع النقمة اليوم هم أيضًا من ضحاياها.

ولابد لكي تتحقق آمال الشعب من تلك الحركة المباركة أن يروا الثورة تصلح النظم لا الأفراد فحسب. ونحن في بلاد أصابها الاستعمار والاستبداد خلال سنين طويلة بأمراض عميقة لم تستقم معها أخلاق ولا تقاليد يمكن الاعتماد عليها في تلافي العيوب والثغرات الموجودة في النظام كما ينظمها الدستور والقوانين. ولذلك لابد لنا من الاعتماد أولاً وقبل كل شيء على الدستور والقوانين وإحكام صياغتها حتى يتكون في ظلها المواطن الصالح.

والبون شاسع بيننا وبين البلاد ذات التقاليد السياسية والأخلاق المتينة التي تكونت على مدى السنين والتجارب ففي مثل تلك البلاد لا يعلقون أهمية كبرى على نصوص الدستور والقوانين المكتوبة لأن التقاليد والأخلاق عندهم هي دستورهم الأعلى الراسخ المتين.

وفي فجر التاريخ عندما أخذ الإغريق يصنعون أسس الحكم الديمقراطي بلغ بهم الحرص على تأكيد معنى سيادة الأمة وكونها مصدر السلطات حدًا جعلهم لا يقبلون مبدأ التمثيل النيابي بل يعطون حق حضور الجمعية العمومية للشعب – أي البرلمان- لجميع المواطنين على السواء، بدلاً من أن يمثلهم نواب كما هو الحال اليوم. وقد استطاعوا تحقيق هذا المبدأ؛ لأن كل مدينة كبيرة من مدنهم كانت تعتبر دولة مستقلة بجمعيتها الشعبية العامة ونظم حكمها. ولما كانوا قوما عمليين دقيقي الفهم للحقائق فقد خشوا أن تكون المساواة بين المواطنين في حضور الجمعية العامة حقًا نظريًا لا يتمتعون فيه فعلاً، وذلك بحكم أن فقراءهم قد تضطرهم ضرورات كسب قوتهم إلى الانصراف إلى عملهم بدلا من حضور جلسات الجمعية التي توضع فيها القوانين المنظمة لأدوات الحكم. وقد رأوا أن تلتزم الدولة

بدفع تعويض لكل مواطن فقير عن كل جلسة يحضرها، وبذلك تضمن حضورهم وتمكنهم عمليًا من استخدام حقهم في المساهمة في إدارة وطنهم.

ومن البديهي أن مثل هذا النظام لم يعد لسوء الحظ ممكنا في البلاد الحديثة حيث يبلغ عدد المواطنين الملايين ولا يمكن بالبداهة إعطاؤهم جميعًا حق الحضور في الجمعيات الشعبية العامة أي البرلمانات، ولكن لا أقل من أن يتمكنوا عن طريق التمثيل النيابي من استخدام حقهم في توجيه سياسة وطنهم بواسطة برلمانهم المنتخب انتخابًا حرًا.

نعم إن النظام النيابي منذ أنشئ في مصر سنة ١٩٢٤ حتى اليوم لم يؤت ثمرته المرجوة. ولكن هذا الفشل لا يرجع إلى فساد ذلك النظام في ذاته وإنما يرجع إلى وجود السيطرة الاستعمارية من جهة والاستبداد الملكي من جهة أخرى. فهذان العاملان قد كان لهما أثر بعيد في وجود العيوب والثغرات القائمة في دستور سنة ١٩٢٣ وفي القوانين التي تراكمت بعد صدوره ووسعت من تلك العيوب والثغرات. وجاء التطبيق العملي لنصوص الدستور والقوانين. فزاد الطين بلة، وأفسد الصالح من كل تلك النصوص بينما بالغ في أذى المعيب الفاسد منها.

وإنه وإن يكن الاستعمار لا يزال جاثمًا على صدر الوطن ولا يزال وجوده قيدًا ثقيلاً على سيادة الأمة وحريتها في أن تختار ما تريد من نظم وأن تطلق ما تصبوا إليه من حريات، إلا أن وطأة هذا الاستعمار قد أصبحت غير مباشرة وبخاصة في حياتنا الداخلية كما أن زوال آخر ملك مستبد قد حرر الأمة من قيد ثقيل وأصبح من الممكن اليوم أن تقوم تلك الأمة بحركة تطهير واسعة في نظمها.

ذلك أنه من الثابت أن هذه النظم إذا ظلت سائدة فسوف تفسد أشخاصًا آخرين. وهكذا نظل ندور في حلقة مفرغة. والذي يجب أن يؤمن به كافة المواطنين هو أن الفساد قد كان في النظم بقدر ما كان في الأشخاص بل ربما تقضي العدالة المطلقة بأن لا يتحمل الأشخاص من ذلك الفساد إلا القدر الذي أضافوه إلى الفساد الناتج عن النظم ذاتها.

لقد بني دستور سنة ١٩٢٣ على أساس أن الأمة مصدر السلطات ومع ذلك نص ذلك الدستور نفسه على مسائل حرمت الأمة من حق تعديلها أو اختيار غيرها. وهي مسائل كبرى إذا خرجت من نطاق سلطة الأمة أصبحت هذه السلطة لفظًا خاويًا، ومن بينها عدم

جواز تعديل ذلك الدستور فيما يختص بشكل الحكم في مصر أي أنه ملكية دستورية كما نص على عدم جواز تغيير نظام وراثة الملك.

إن الدستور ليس إلا مصدرًا لسيادة الأمة ولا يجوز أن يحد من تلك السيادة بل يجب أن يكون خاضعًا لها. وما هو في جوهره إلا عقد ضمني بين جميع المواطنين وهو لا يستمد قوته إلا من موافقة الأمة العامة أو على الأقل موافقة أغلبيتها فإذا اتفقت الأمة على نظام وأرادته يجب أن ينفذ هذا الاتفاق وذلك الرضا وألا يقوم في سبيل ذلك أي عائق.

إن مبدأ سيادة الأمة لا يجوز أن يظل حبرًا على ورق. وفي بلد سياسي ناشئ كمصر لابد من أن يستند هذا المبدأ إلى نصوص صريحة دقيقة بحيث يصبح حقيقة واقعة يأخذ بها الجميع إلى أن تنشأ في بلادنا تقاليد وأخلاق سياسية سليمة ولذلك لا مفر من وجوب الإسراع في مراجعة كافة القوانين العامة لتخليصها من كل القيود الواردة على سيادة الأمة، بل وتنفيذ تلك السيادة تنفيذًا عمليًا.

الأرستقراطية الديمقراطية:

قلنا إن الإغريق مخترعي الديمقراطية قد بلغ حرصهم على تمكين جميع المواطنين من استعمال حقوقهم السياسية حد تعويض فقرائهم عما يفقدونه من رزقهم لترك عملهم وحضور جلسات الجمعية الشعبية العامة أي: البرلمان وبالرغم من تتابع القرون وتطور النظم فإن هذه النظرة الإنسانية الواسعة هي التي لا تزال محك الديمقراطية الصحيحة كما لا تزال أنجح وسيلة لاستقرار حياة الهيئة الاجتماعية وسعادة أفرادها؛ ولذلك يجب أن يظل وعاء سيادة الأمة أوسع ما يمكن نطاقًا بحيث يتمتع بالحقوق السياسية الكاملة كل مواطن شريف غنيًا كان أو فقيرًا عالمًا أو جاهلاً فلا يجوز أن يحرم أحد من حق المساهمة في تقرير مصيره وإلا نزلنا به إلى مستوى الجماد أو الآلة التي تستغل، وهذا وضع لا يقبله البشر إلا مرغمين وما أن تسنح لهم الفرصة حتى يحطموه فتضطرب الحياة العامة وتفسد القلاقل انسجامها وقدرتها على التقدم والإنتاج.

والفقير من حقه على الدولة أن ترعاه والجاهل من حقه أن يتعلم والدولة ملزمة بأن تعوضهم عن خطئها وتقصيرها في تركهم فقراء أو جاهلين فكيف يجوز القول بأن تحرمهم من حقوقهم السياسية أيضًا وبذلك ترتكب في حقهم خطأ جديدًا يوجب مساءلتها عنه وبخاصة

إذا فهمنا الفقر على أنه اضطرار الفرد إلى العمل اليومي لكسب قوته وإذا فهمنا الجهل على أنه عدم الإلمام بالقراءة والكتابة، فضرورة العمل ليست مظهر الفقر. ومن المعلوم أن العمل هو المصدر الأول إن لم يكن الوحيد للإنتاج. كما أن الجهل لا يأتي من عدم الإلمام بالقراءة والكتابة. والأمية إنما هي آفة العقل وكم ممن نسميهم أميين يجيدون فهم الناس والأشياء وصحة تقدير الأمور على نحو خير مما يستطيع من يقرأون ويكتبون بحكم ممارسة أولئك الأميين للحياة ومخالطتهم لمختلف الأوساط. وهناك قدر كبير أساسي من العقل مشترك بين البشر. وإذا كان التعليم النظري يزيد من قوة هذا القدر فإن الحرمان من ذلك التعليم لا يعني عدم وجوده.

ولقد منيت مصر منذ فجر نهضتها – أي منذ ١٩١٩ على الأقل بنفر من أبنائنا كانوا يسيئون دائمًا الظن بصغار مواطنيهم وكانوا يسمونهم أحيانًا بذوي الجلاليب الزرقاء وأحيانًا بالرعاع وأحيانًا بالدهماء وذلك لا لشيء إلا أن هذا النفر كان يملأه الغرور وكان يظن أن مواهبه لا مثيل لها وأن الشعب إذا كان لا يوليهم ثقته فليس ذلك لعيب فيهم هم وإنما لعيب فيه هو أي لبلاهته وغباء وعجز عن تقدير قيم ذلك النفر الممتاز، وكان هذا مصدر بلاء للحياة السياسية الديمقراطية في مصر وذلك لأن هذا النفر الطموح المغرور عندما عجز عن أن يتحكم في مصير الوطن وتحقيق أهوائه عن طريق ثقة الشعب أخذ يتلمس السبيل إما عن طريق المستعمرين الذين يملكون القوة المادية وإما عن طريق السراي التي لم تكن أحسن ظنًا منهم بسلامة الفطرة الشعبية وكان يسرها أن تتخذ هذا النفر الطامح المغرور سوط عذاب للتنكيل بالشعب وزعمائه ولكننا وقد تخلصنا من طغيان السراي وأوشكنا أن نتخلص من نفوذ الاستعمار يجب أن نحرص الحرص كله على توسيع نطاق الرقعة الشعبية وأن نرغم جميع رجال السياسة على أن لا يلتمسوا سلطانًا إلا عن طريق مصدر تلك السلطات وهو الشعب وحده.

وأما القول بأن ما يسمونهم "صفوت الأمة" أو "الأخيار" أو "المثقفين" أو "الفنيين" هم وحدهم الذين لهم الحق في توجيه سفينة الدولة والسيطرة على قيادتها فتلك هي النزعة الأرستقراطية البغيضة التي لم تتمخض في تاريخ الإنسانية إلا عن نظم "الأوليجاركية" أي نظم حكومات الأقليات وقد باءت كلها بالفشل سواء استندت هذه الأقلية إلى نبالة الدم أو سيطرة المال أو سيطرة العقل نفسه وذلك لأنها لم تقم إلا على الأثرة وحب النفس والرغبة الآثمة في احتكار خيرات الوطن واستعباد طائفة قليلة لجماهير الشعب وأن منح الحقوق

السياسية لكافة المواطنين وسيلة فعالة لرفع مستواهم المادي، والثقافي بينما حرمانهم تلك الحقوق يتركهم عبئًا ثقيلاً على الدولة يعوق تقدمها وتحقيق الانسجام والتقارب بين طبقاتها الاجتماعية المختلفة بما في ذلك قلقلة لأسس الحياة العامة.

ولقد نكبت مصر بعدد كبير من حكومات الأقليات ولم تجن من تلك الحكومات غير الوبال ولو لم يكن من أذاها غير وقوف جماهير الشعب منها موقف الحذر المتوجس وما يستتبع ذلك من ركود في النهوض والإنتاج لكفى ذلك لإدانتها، فما بالنا وقد كانت جماهير الشعب تنفق أكبر جهودها في محاربتها وتحطيم كافة مشروعاتها، ولو كان من بينها ما لا يخلو من نفع وذلك لأن قيام تلك الحكومات بغير رضا الجماهير كان في ذاته داعيًا لكرهها وعدم الاطمئنان إلى نياتها.

وليست العبرة في نجاح الحكومات بتوفير الكفايات لأعضائها وذلك لأن أي كفاية مهما كانت فذة لا تستطيع أن تنتج شيئًا في بيئة معارضة ساخطة وكفاءة أقل امتيازًا قد تأتي بالمعجزات إذا أحاطتها بيئة محبة مطمئنة واثقة متعاونة ومجموع الأمة هو الذي ينتج العبقريات الفردية لأن الأمة هي التي تعمل وتنفذ وليست للخطط والمشاريع أية قيمة علمية إذا لم تلق استجابة حماسية من جماهير الشعب والشعب لن يمنح هذا التأييد وتلك الاستجابة إلا إذا أحس بأنه مساهم في تلك المشروعات عن طريق اشتراكه في توجيه سياسة الدولة العامة بمزاولته لحقوقه السياسية وأية حركة إصلاحية منعزلة عن الشعب لا يمكن أن تؤتي ثمارها كاملة ولا أن يضمن لها البقاء.

الحريات العامة:

وإذا سلمنا بأنه من الواجب أن تصبح الأمة حقيقة مصدر السلطات فإنه يتحتم أن نمنحها الوسائل التي تستطيع بها تحقيق تلك السيادة حتى لا تعود فتجد نفسها في حاجة إلى القوة المادية وإلى العنف لرد الاعتداء على سيادتها أو استردادها إذا اغتصبت منها.

والديمقراطية لا تعرف وسيلة لتحقيق سيادة الأمة غير إطلاق حرياتها بحيث يستطيع كل مواطن أو كل جماعة من المواطنين أن يبدو آراءهم وأن يدلوا بها في حرية عن طريق الاجتماع والخطابة والنشر والتظاهر السلمي والحق في الامتناع عن العمل حتى لا يصبح

الإكراه على الاستمرار فيه نوعًا من السخرة البغيضة التي تخلص منها الجنس البشري كآخر أثر من نظام الرق القديم.

وهناك ظاهرة لا تغيب على أحد وهي أن القوانين قد تطورت باستمرار نحو تقييد الحريات حيث رأينا كافة العهود تضيف قيودًا جديدة إلى القيود السابقة وقلما رأينا حكومة تلغي شيئًا من تلك القيود حتى ولو كان فرضها قد استوجبته ملابسات عابرة انقضت وكان يجب أن تنقضي معها تلك القيود ولسوء الحظ كانت الحكومات المختلفة تجد في الدستور نفسه سندًا واهيًا تستند إليه في سن تلك القوانين الرجعية.فإذا وجدت حكومة نصًا في الدستور يكفل للمواطنين حرية الاجتماع مضافًا إليها عبارة "في حدود القانون" لم تفسر هذا القيد بالروح الديمقراطية السمحة بل اتخذت منه سندًا لتقييد حق الاجتماع بقيود تعتبر بمثابة إعدام لهذا الحق من أساسه. وكذلك الأمر في النص الدستوري الذي يحرم إنذار الصحف أو تعطيلها إداريًا فقد استغلت إحدى الحكومات السابقة القيد الوارد على هذا الحظر والقائل بإباحته في حالة لزوم ذلك لحماية النظام الاجتماعي لكي تنكل بالصحف عن الطريق الإداري فلم تنذرها أو تعطلها فحسب بل ألغتها إلغاءً تامًا ومحتها من الوجود تحت شعار حماية الدولة من الشيوعية مع أن الأمة كلها تعرف أن ذنب تلك الصحف كان عندئذ معارضتها القوية في إبرام معاهدة صدقي- بيفن.

وكذلك الأمر في كافة الحريات الأخرى فإن دستور سنة ١٩٢٣ ترك باب العصف بها مفتوحًا عن طريق القيد الذي أخضعها له وهو عبارة "في حدود القانون" وهو قيد يجب أن نطهر منه الدستور الديمقراطي الذي تتطلع إليه البلاد بحيث لا يكون هناك قيد على الحريات العامة إلا ما توجبه طبيعة تلك الحريات وضرورة تمتع الجميع بها دون اعتداء من أحد على حرية الغير. فالشيء الوحيد الذي يجب أن يحظر في مجال الحريات هو استخدام العنف لإملاء رأي أو الاعتداء على حريات المواطنين الآخرين.

وإذا كان هناك رأي يقول بوجوب الحد من حريات الأفراد للتوفيق بينها وبين سيادة الدولة فمن الواجب أن تفهم تلك السيادة على أنها توكيل من الأمة للدولة لكي تعمل على تحقيق حريات المواطنين وكفالة حقوقهم عن طريق القانون بدلاً من طريق القوة الذي كان يسود في عصور الهمجية قبل أن ينشأ نظام الدولة.

وعلى هذا النحو يكون التوفيق بين الحريات العامة وبين سلطة الدولة محصورًا في عدم السماح باستخدام العنف في مجال الحريات. والمقصود بالعنف هو طبعًا أعمال الاعتداء

الإيجابي بحيث لا يمكن أن ينطوي تحت العنف حق الفرد في الامتناع عن العمل مثلاً إذا كان لا يتقاضى عنه الأجر الممكن العادل، أو كان يزاوله في ظروف تأباها كرامة البشر فإن مثل هذه المقاومة السلبية يجب أن تعتبر مشروعة و إلا اعتبر الإكراه على العمل -كما قلنا- فرضًا لنوع من السخرية البغيضة.

لقد قلنا أن الحركة التي قام بها الجيش هي فرصة ذهبية قلما يتاح مثلها لتطهير بلادنا من هذه النظم الفاسدة. وكما فعلنا في تطهير الأشخاص يجب أن ننهض بتطهير تلك النظم وذلك بغربلة الدستور وغربلة كل تلك القوانين المقيدة للحريات والتخلص منها نهائيًا بحيث لا يصبح هناك على الحريات العامة أي قيد غير قيد حظر العنف خدمة للحريات ذاتها بحيث يستطيع جميع المواطنين التمتع بها دون اعتداء من مواطن على آخر أو من هيئة أو حزب على آخر وليس من شك في أن إطلاق الحريات سينفي عن الأمة كل حاجة إلى استخدام العنف لرفع ما تشاء من ظلم أو ما ترتع فيه من بؤس وبذلك تستقر النظم وتطمئن النفوس وتنشط قوى الأمة ومواهبها للعمل في سبيل الإنتاج المثمر والرقي المادي والأدبي والأخلاقي. والحرية هي خير مدرسة للأخلاق بل وللنبوغ وللازدهار.

وهيهات أن ينهض شعب بليد، شعب ذليل، مستعبد.

وإذا كانت قوانين العقوبات العادية لم تعد تكفي في نظر المفكرين ورجال الإصلاح للقضاء على الجرائم مهما اشتدت العقوبات التي تفرضها تلك القوانين بحيث أصبح هؤلاء المفكرون يدعون إلى محاربة الجريمة بالبحث عن أسبابها وبواعثها ومعالجة تلك الأسباب فكيف يمكن الظن بأن فرض عقوبات على حريات المواطنين المشروعة يمكن أن تحملهم على التخلي عن حقهم في التمتع بتلك الحريات وجميع المفكرين يقررون بحق مثلاً أن الفكرة أشبه ما تكون بالمسمار الذي كلما ضربته فوق رأسه ازداد توغلاً في الخشب. ولذلك نرى الحركات التي تقاومها بعض الحكومات المستبدة برأيها لا تختفي بل تغوص تحت الأرض لتعمل فى الظلام والعمل في الظلام لاشك أنه أكثر خطرًا من العمل في وضح النهار. وليس من شك في أن الأمة المصرية قد اختبرت هذه الحقيقة اختبارًا مرًا فقد جاء وقت لم يكن مواطن يستطيع أن يفكر مجرد تفكير في شيء من مفاسد النظام الملكي في مصر ومفاسد الملك فضلاً عن الجهر بها ومع ذلك انتشر السخط على هذا النظام وعلى ذلك الملك انتشارًا نحمد الله على نتيجته الرائعة.

وليس من شك في أنه لو كان للمصريين حق انتقاد الملك وتصرفاته على نحو ما نشاهد في إنجلترا مثلاً – حيث يقف الخطباء في هايد بارك فضلاً عن الصحف والبرلمان لكي يوجهوا ما يشاءون من لوم للملك وأسرته وتصرفاته العامة والخاصة ويطالبون بمؤاخذته على تلك التصرفات، ولو كانت شخصية بحتة. نعم لو أن المواطنين المصريين كان لهم شئ من هذا الحق لثاب الملك السابق إلى رشده من حين، ولما استطاع أن يستمر في فساده وطغيانه وانحلاله إلى هذا النحو الفاضح.

إن هذه الحركة التي حررتنا من طغيان فاروق يجب أن تحررنا أيضًا من طغيان القوانين التي وضعت في ظل فاروق وأبيه وفي ظل الإنجليز من خلفهم وإلا ظل الوباء منتشرًا في البلاد. وكما فسد الأشخاص الذين طهرنا البلاد من شرورهم سيفسد غيرهم في ظل نظم العبودية القائمة وسنضطر عندئذ إلى مواصلة تطهير الأشخاص أي إلى القضاء على الأمة كلها.

إن خير وسيلة لحمل المواطنين على احترام القانون والنظام هي منح المواطنين حقوقهم وحرياتهم. فالرجل الحر لا يتمرد وإنما العبد هو الذي يتمرد فعلينا أن نخلق من المواطنين رجالاً أحرارًا، وعندئذ سنرى في كل منهم جنديًا من جنود النظام ومدافعًا عن القوانين التي يتمتع في ظلها بحقوقه وحرياته. أما أن نطالب المواطنين باحترام قوانين رجعية ظالمة فهذا هو الوهم السخيف".

محمد مندور

الطرق إلى الديمقراطية

بقلم/ لويس عوض

تعتبر قضية الديمقراطية أحد المحاور الأساسية إن لم تكن المحور الأساسي الذي دارت حوله كتابات لويس عوض السياسية لأنه ليست هناك في رؤيته استقلال ولا حرية ولا تقدم للوطن دون الديمقراطية.

نطالع هذه القضية في أبعادها التاريخية والإنسانية والوطنية في كتابه "تاريخ الفكر المصري الحديث" بأجزائه الأربعة التي صدرت في سنوات ١٩٦٩، ١٩٨٠، ١٩٨٤، ١٩٨٦، وفي كتبه: "دراسات في النظم والمذاهب" ١٩٦٢ "الثورة والأدب" ١٩٦٧ "لمصر والحرية" ١٩٧٧ وغيرها كما نطالعها في نقده الأدبي الذي يربط بين الأوضاع السياسية والاقتصادية والإنتاج الفني وفي كثير من مقالاته المتفرقة التي لم تجمع في كتب، ومنها هذا المقال "الطريق إلى الديمقراطية: الإصلاح الزراعي في اليونان القديمة" الذي نشر في جريدة الشعب في ٦ مارس ١٩٧٥.

وجريدة "الشعب" جريدة يومية صدرت عن دار التحرير للطبع والنشر في ١٩٥٦ وتوقفت في ١٩٥٩.

واهتمام لويس عوض بالمسرح في مصر والعالم وبالثورة الفرنسية وبالتنوير الأوروبي في عصر النهضة وبكتاب كطه حسين والعقاد ولطفي السيد وسلامة موسى من رموز النهضة المصرية الحديثة يمضي في هذا السياق، سياق تعميق الوعي بمعنى المدنية والمواطنة والتحديث والحوار مع الآخر والانفتاح على الثقافات الأجنبية وكل ما يشكل الدولة العصرية.

و لويس عوض (١٩١٥– ١٩٩٠) في مقاله يعود إلى الينابيع الأولى للديمقراطية في التراث اليوناني الذي ترجم الكثير من إنتاجه الأدبي شعرًا ونثرًا وكتب عنه.

في هذا المقال يعرض لويس عوض للمشرع والشاعر اليوناني الحكيم صولون الذي عاش في أثينا فيما بين ٦٤٠– ٥٦٠ ق.م على التقريب وإليه يرجع الفضل في إلغاء نظام

الرق الذي كان يسمح باسترقاق الفلاحين إذا عجزوا عن سداد ديونهم. وبـذلك كسر شوكة النبلاء وتعامل معهم كما يتعامل مع الفقراء سواء بسواء.

وإلغاء نظام الرق يعد أول إصلاح زراعي دستوري في تاريخ اليونـان حـرر الأرقـاء وحمى الحرية الشخصية للأجراء والبسطاء وضمهم بالانتخاب ولمن تجاوز سن الثلاثـين إلـى مجلس الأعيان الذي يقوم بتصريف شئون الدولة التي يعرضها مجلس الـولاة لدراسـتها دون أن يكون لهم سلطان عليهم.

وبذلك وضع صولون في أثينا أحد الأسس الديمقراطية التي تتـيح للمـواطن العـادي أن يشارك في السياسة والحكم.

نص المقال

"عندما كنت طالبًا بكلية الآداب كان أول شيء تعلمته عن الحكيم اليونـاني صـولون أنـه "جاب الأقطار يتفلسف" وكنا نحن الطلبة نتندر يومئذ بهذه العبارة التي أخـذناها عـن أسـتاذنا الدكتور "أبو العلا عفيفي" ولهذا فقد رسخت في ذهني طوال هذه السنين.

ثم تعلمت بعد ذلك أن لصولون جانبًا آخر غير حكمته وتفلـسفه وأنـه كـان أول بطـل يذكره التاريخ المعروف من أبطال ما نسميه اليوم بـالتحرر الاقتـصادي وأول دعامـة مـن دعامات الديمقراطية الأثينية. تلك الديمقراطية التي تفنى الأزمان وتبلي الدهور ولكنهـا تظـل كالسراج الوهاج عبر القرون نشخص إليها شخوص الذاهل المسحور.

وقد كان تاريخ أثينا الاقتصادي والسياسي قبل صـولون مباشـرة تاريخـًا غيـر زاهـر ولاسيما إذا قورنت بما حولها من مدن اليونان بل لا نغالي إذا قلنـا أنـه كانـت بـه بعـض الصفحات السود التي ذهبت مثلاً في التاريخ حتى جاء صولون فمحا هذه الصفحات.

تقنين الاحتكار:

وأسوأ هذه الصفحات أن إقليم اتيكا الذي كانت أثينا عاصمة له كانت تـسيطر عليـه فئـة قليلة من الأسر الأرستقراطية أو نبلاء الأرض توشك أن تحتكر كل شيء في الـبلاد وأول مـا تحتكره هو السياسة والإدارة.

ولم تكن في أثينا قوانين مكتوبة حتى ذلك العهد بل كانت القوانين تذاع شفاهًا ثــم تجــري مجرى العرف. وهكذا كان الظلم عرفًا مما جعل الظلم ظلمين.

ونشبت في البلاد ثورة شعبية فاشلة عام ٦٣٢ ق.م وفشلت الثــورة لأن قائــدها اســتعان بدولة أجنبية.

وكان الدرس الذي جنته أثينا من كل هذا هو ضرورة وضع قوانين مكتوبــة تــنظم ظلــم أشراف أثينا للشعب الأثيني وتحمي الاحتكار. وفي عام ٦٢٥ ق.م. وضــع المــشرع دراكــون أول مدونة من القوانين في أثينا. ومنذ ذلك اليوم والناس يــصفون كــل قــانون ظــالم يــنظم استغلال الأغنياء أو يسرف في العقوبة إلى درجة البربرية بالقانون الدراكوني.

إشهار الإفلاس:

لم يكن القدماء طبعًا يعرفون هذا الاصطلاح لأنه لم ينشأ إلا منذ نشأت البنــوك وظهــرت القوانين الحديثة التي تحمي الملكية ورأس المال بالمعنى الحديث.

ولكن كان في مدونة دراكون شيء يقابل إشهار الإفلاس ويزيد عليه جورًا.

كانت العادة المتبعة في ذلك الزمان أن يقوم أشراف الــبلاد وهــم كبــار المــلاك فيهــا والرأسماليون بتمويل المحاصيل عينًا ونقدًا كما تفعل الآن البنوك العقاريــة وبنــوك التــسليف الزراعي. وكانت عامة المقترضين من صغار الملاك والمزارعين بطبيعة الحال وكــان ســعر الفائدة كما نقول نحن اليوم هو سداد المحصول يدفعه المدين للدائن.

وفي حالة عدم السداد كانت أملاك المدين تئول إلى الدائن.

وكان المدين هو وجميع أفراد أسرته يصبحون عبيدًا للدائن بغض النظــر عــن الأســباب ولو كانت من سوء المحصول.

هذا هو لب القانون الدراكوني.

وقد بقيت في القانون المدني الحديث آثار دراكونية واضحة. فمن يــشهر إفلاســه اليــوم لعدم الوفاء بالدين المدني يجرد من حقوقه المدنية. وهذه لا تسري على أهلية التعاقــد فحــسب

بل تسري على الحقوق السياسية كذلك كحق الانتخاب. فهو إذن قد سقط من عـداد المـواطنين لسنوات وسنوات فلا تقبل له شهادة ولا يجوز التعامل معه كأنه أبرص أو مجذوم.

(أليس هذا قانونًا دراكونيًا ؟)

الثورة البيضاء:

ومضى جيل واحد تدهور فيه اقتصاد البلاد وكلما شح المطر أو حلت كـوارث الطبيعـة ساء المحصول وعجز الفلاحون وصغار الملاك عن الوفاء بديونهم ففقدوا حـريتهم وصـاروا عبيدًا عند كبار الملاك بعد أن سقطت عنهم صفة المواطنين.

وأوشكت أن تحتاج البلاد ثورة دامية ولكن صولون تولى زمام الأمـور عـام ٥٩٤ ق.م فجعل منها ثورة بيضاء.

ولم يكن صولون من أبناء الطبقة الكادحة ولا كان من أبنـاء الطبقـة الأرسـتقراطية أي نبلاء الأرض بل كان بورجوازيًا على حد قولنا في هذه الأيام أي من أصـحاب الأعمـال فـي المدينة وكان من طبقة التجار وكان يشهد الأزمة تتطور فـأعلن موقفـه فـي جانـب الفقـراء وعبر عن رأيه شعرًا وقد جاءت إلينا بعض قصائده الاجتماعيـة هـذه أو نتـف منهـا علـى الأصح. وإليك مثلاً من نظمه قبل وصوله إلى الحكم يتوعد فيه الأغنياء:

"يا من بشتم بأطايب الحياة

"غضوا من كبريائكم

" فلن تحتمل هذه الكبرياء ولن تسلموا"

ولكن صولون كان يمقت العنف. وقد روى الخطيب ديموستين عنه قـصيدة يهـاجم فيهـا زعماء الشعب لأنهم يريدون أن يحطموا مدينة أثينا تحت ستار الكفاح الـشعبي "فهـم يثيـرون الفتنة الأهلية ويوقظون الحرب النائمة".

أما دافعهم إلى ذلك فهو الأنانية والجشع والرغبة في نهب البلاد باسـم الـشعب. وهكـذا وجد صولون نفسه بين فئة من الأشراف تسترق الشعب وفئة مـن المهيجـين تمنـي الـشعب بأعذب الأماني لتصل إلى الحكم وتسترقه بدورها.

وكان جوابه على ذلك برنامج الإصلاح الزراعي وهو برنامج ذو شقين:

١- إلغاء الديون والرهون.

٢- تحرير عبيد الدين.

وكان عدد كبير من هؤلاء الأثينيين عبيد الدين قد بيعوا فعلاً في خارج البلاد فأعادهم صولون إلى أثينا مواطنين أحرارًا. وسن تشريعًا يحظر رهن شخص الإنسان وفاء الدين.

وبعد أن أتم صولون كل ذلك وأكثر منه نظم قصيدة وصف فيها ما حققه لبني وطنه فقال إنه "أنقذ من في يدهم السلطان ومن نعجب بهم لثرائهم" من المصير الفاجع الذي كان ينتظرهم لو نشبت ثورة في اتيكا.

وهكذا حقق صولون ثورة بيضاء رد فيها الأرض إلى أصحابها الحقيقيين وحرر فيها المواطنين الفقراء دون أن يريق قطرة واحدة من الدماء.

لا اليمين ولا اليسار:

كان صولون قبل الوصول إلى الحكم يهاجم في شعره جشع الأغنياء وبعد أن وصل إلى الحكم وحقق الإصلاح صار يهاجم جشع الفقراء، فوصفهم في شعره بأنهم "أولئك الذين اجتمعوا لينهبوا".

وكانت لهم آمال عراض" فخال كل منهم أنه سيصيب ثراء واسعًا ".

فتعرض بذلك لنقد اليمين ولنقد اليسار. أما اليمين فهم أرستقراط أتيكا الذين قلم أظفارهم بالإصلاح الزراعي وبالتشريعات الاقتصادية والسياسية أي كبار الملاك. وأما اليسار فهم سواد الشعب وزعماء الجماهير الذين انتفعوا بإصلاحاته ولكنهم أرادوه أن يمضي في الثورة إلى آخر الطريق فينفي النبلاء ويصادر أملاكهم.

ويوزع الأرض بالتساوي بين جميع أفراد الشعب دون مراعاة للطبقة أو لحقوق الملكية ولكنه خيب أملهم.

وكان صولون يأسف لأنه أغضب هؤلاء وأولئك، ويفخر أحيانا بذلك قائلاً إن توسطه هو الذي حمى الديمقراطية الأثينية فأنقذها من استبداد اليمين المتطرف ووقاها من طغيان

اليسار المتطرف وأنه بهذا التوسط قد أعطى الشعب مكاسب تجاوزت أحلامــه الأولــى وفــي الوقت نفسه أنقذ الأغنياء من غضب الفقراء.

صولون إذن يمثل فكرة الإصلاح الزراعي بلا عنف ولا نفي ولا مــصادرة ولا توزيــع. وهو يمثل حماية الفقراء من الأغنياء وحماية الأغنياء من الفقراء. ويمثل الاستقرار.

لويس عوض

مراجع عامة

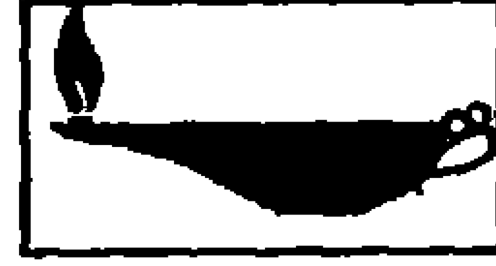
- تكوين مصر، محمد شفيق غربال، مكتبة النهضة المصرية،١٩٥٧.
- مصر في عصر محمد علي، تحرير رءوف عباس، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠.
- تاريخ مصر من محمد علي إلى العصر الحديث، محمد صبري، مكتبة مدبولي، ط٢، ١٩٩٦.
- بناة النهضة العربية،جرجي زيدان – كتاب الهلال – مارس ١٩٥٧
- الآداب العربية في القرن التاسع عشر – لويس شيخو – مطبعة الآباء اليوسوعيين، بيروت جـ١- ١٩٢٤، جـ٢ – ١٩٢٦.
- تاريخ الفكر المصري الحديث، لويس عوض، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠-١٩٨٣، مكتبة مدبولي ١٩٨٦- ١٩٨٧.
- عصر الاحياء والنهضة (١٨٥٠- ١٩٥٠)، رئيف خوري، لجنة التأليف المدرسي، بيروت – ١٩٥٧.
- الفكر العربي في عصر النهضة، البرت حوراني، دار النهار للنشر – ط٣ بيروت – ١٩٧٧.
- عصر التكوين ١٨٧٦- ١٩٢٦، يونان لبيب رزق، مركز تاريخ الأهرام – ٢٠٠١.
- مصر المدنية، فصول في النشأة والتطور، يونان لبيب رزق، طيبة للدراسات والنشر، ١٩٩٣.

المرأة المصرية بين التطور والتحرر، يونان لبيب رزق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢.

- تحديث مصر، قراءة نقدية ومستقبلية، سامي خشبة، دار ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة ٢٠٠٢.
- موسوعة هذا الرجل من مصر، لمعي المطيعي، دار الشروق ١٩٩٧.
- أبناء رفاعة الثقافة والحرية، بهاء طاهر، كتاب الهلال، أكتوبر ١٩٩٣.
- شخصيات أدبية، أحمد هيكل، الهيئة المصرية العامة للكتاب. ١٩٩٧.
- المقاعد الشاغرة في الثقافة العربية، نبيل فرج، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.
- فصول في تاريخ تحديث المدن في مصر ١٩٢٠- ١٩١٤، حلمي أحمد شلبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨.

تنويه

جميع فصول الجزء الثاني من الكتاب نشرت في مجلة "الديمقراطية" الفصلية مـــن العـــدد الثاني إلى العدد الخامس والعشرين.



قائمة مطبوعات

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أولا: قضايا الإصلاح:

١- **نحو قانون ديمقراطي لإنهاء نظام الحزب الواحد:** اعداد وتحرير: عصام الدين محمد حسن.
٢- **نحو دستور مصري جديد:** إشراف وتقديم صلاح عيسى، تحرير معتز الفجيري.
٣- **الانتخابات والزبائنية السياسية في مصر- تجديد الوسطاء وعودة الناخب:** د.سارة بن نفيسة، د.علاء الدين عرفات، تقديم السيد ياسين، نبيل عبد الفتاح.
٤- **نزاهة الانتخابات واستقلال القضاء:** تقديم المستشار يحيى الرفاعي، إعداد وتحرير سيد ضيف الله.
٥- **الإصلاح السياسي في محراب الأزهر والإخوان المسلمين:** عمّار علي حسن، تقديم: عبد المنعم أبو الفتوح، وعبد المنعم سعيد.
٦- **إعلان الخرطوم: أعمال المنتدى المدني الثاني الموازي للقمة العربية** (بالعربية والإنجليزية).
٧- **نحو تطوير التشريع الإسلامي:** عبد الله أحمد النعيم، ترجمة وتقديم: حسين أحمد أمين.
٨- **غزاليون ورشديون- مناظرات في تجديد الخطاب الديني:** إعداد وتقديم: حلمي سالم.
٩- **معركة الإصلاح في سوريا:** برهان غليون، حازم نهار، رزان زيتونة، رضوان زيادة، عبد الرحمن الحاج، ميشيل كيلو، ياسين الحاج صالح. تحرير: رضوان زيادة.
١٠- **لا حماية لأحد-دور جامعة الدول العربية في حماية حقوق الإنسان:** تقديم وتحرير: معتز الفجيري
١١- **النيابة العامة- وكيل عن المجتمع أم تابع للسلطة التنفيذية؟:** عبد الله خليل.
١٢- **حقوق الإنسان والخطابات الدينية- كيف نستفيد من خبرات العالم الإسلامي غير العربي؟:** إعداد وتحرير: سيد إسماعيل ضيف الله.
١٣- **القضاة والإصلاح السياسي:** تقديم وتحرير: نبيل عبد الفتاح.
١٤- **تجارب الإعلام المرئي والمسموع في أوروبا:** تقديم أحمد حسو، مراجعة وتحرير الترجمة: أشرف راضي.
١٥- **الإعلام في العالم العربي: بين التحرير وإعادة إنتاج الهيمنة:** محمد قطيشات، عبد الكريم العبدلاوي،عصام الدين محمد حسن.

ثانيا: مناظرات حقوق الإنسان:

١-**ضمانات حقوق الإنسان في ظل الحكم الذاتي الفلسطيني:** منال لطفي، خضر شقيرات، راجي الصوراني، فاتح عزام، محمد السيد سعيد (بالعربية والإنجليزية).
٢-**الثقافة السياسية الفلسطينية- الديمقراطية وحقوق الإنسان:** محمد خالد الأزعر، أحمد صدقي الدجاني، عبد القادر ياسين، عزمي بشارة، محمود شقيرات.
٣-**الشمولية الدينية وحقوق الإنسان- حالة السودان ١٩٨٩ - ١٩٩٤:** علاء قاعود، محمد السيد سعيد، مجدي حسين، أحمد البشير، عبد الله النعيم، أمين مكي مدني.
٤-**ضمانات حقوق اللاجئين الفلسطينيين والتسوية السياسية الراهنة:** محمد خالد الأزعر، سليم تماري، صلاح الدين عامر، عباس شبلاق، عبد العليم محمد، عبد القادر ياسين.
٥-**التحول الديمقراطي المتعثر في مصر وتونس:** جمال عبد الجواد، أبو العلا ماضي، عبد الغفار شكر، منصف المرزوقي، وحيد عبد المجيد.
٦-**حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي:** عمر القراي، أحمد صبحي منصور، محمد عبد الجبار، غانم جواد، محمد عبد الملك المتوكل، هبة رؤوف عزت، فريدة النقاش، الباقر العفيف.
٧-**حقوق الإنسان في فكر الإسلاميين:** الباقر العفيف، أحمد صبحي منصور، غانم جواد، سيف الدين عبد الفتاح، هاني نسيرة، وحيد عبد المجيد، غيث نايس، هيثم مناع، صلاح الدين الجورشي.
٨-**الحق قديم- وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية:** غانم جواد، الباقر العفيف، صلاح الدين الجورشي، نصر حامد أبو زيد.
٩-**الإسلام والديمقراطية:** تحرير: سيد إسماعيل ضيف الله تقديم: حلمي سالم.
١٠-**الأديان وحرية التعبير-إشكالية الحرية في مجتمعات مختلفة** تحرير: رجب سعد طه، تقديم: د رضوان زيادة (بالعربية والإنجليزية).

ثالثاً: مبادرات فكرية:

١- الطائفية وحقوق الإنسان: فيوليت داغر (لبنان).
٢- الضحية والجلاد: هيثم مناع (سوريا).
٣- ضمانات الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية: فاتح عزام (فلسطين) (بالعربية والإنجليزية).
٤- حقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية: هيثم مناع (بالعربية والإنجليزية).
٥- حقوق الإنسان وحق المشاركة وواجب الحوار: د. أحمد عبد الله.
٦- حقوق الإنسان- الرؤيا الجديدة: منصف المرزوقي (تونس).
٧- تحديات الحركة العربية لحقوق الإنسان. تقديم وتحرير: بهي الدين حسن (بالعربية والإنجليزية).
٨- نقد دستور ١٩٧١ ودعوة لدستور جديد: أحمد عبد الحفيظ.
٩- الأطفال والحرب- حالة اليمن: علاء قاعود، عبد الرحمن عبد الخالق، نادرة عبد القدوس.
١٠- المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي: د. هيثم مناع. (بالعربية والإنجليزية).
١١- اللاجئون الفلسطينيون وعملية السلام- بيان ضد الأبارتايد: د. محمد حافظ يعقوب (فلسطين).
١٢- التكفير بين الدين والسياسة: محمد يونس، تقديم د. عبد المعطي بيومي.
١٣- الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان: د. هيثم مناع.
١٤- أزمة نقابة المحامين: عبد الله خليل، تقديم: عبد الغفار شكر.
١٥- مزاعم دولة القانون في تونس!: د. هيثم مناع.
١٦- الإسلاميون التقدميون. صلاح الدين الجورشي.
١٧- حقوق المرأة في الإسلام. د. هيثم مناع.
١٨- دستور في صندوق القمامة. صلاح عيسى، تقديم: المستشار عوض المر.
١٩- فلسطين/ إسرائيل: سلام أم نظام عنصري: مروان بشارة، تقديم: محمد حسنين هيكل.
٢٠- انتفاضة الأقصى: دروس العام الأول: د. أحمد يوسف القرعي.
٢١- ثمن الحرية- على هامش المعارك الفكرية والاجتماعية في التاريخ المصري الحديث: محمود الورداني.
٢٢- الأيديولوجيا والقضبان-نحو أنسنة الفكر القومي العربي: هاني نسيرة.
٢٣- ثقافة كاتم الصوت: حلمي سالم.
٢٤- العسكر في جُبّة الشيوخ- الأصولية الإسلامية قبل وبعد ١٩٥٢: طلعت رضوان.
٢٥- مشروع للإصلاح الدستوري في مصر: عبد الخالق فاروق. تقديم: د. محمد السيد سعيد.
٢٦- الثقافة ليست بخير: أحمد عبد المعطي حجازي.
٢٧- المثقف ضد السلطة: رضوان زيادة.
٢٨- الإسلام والديمقراطية والعولمة: نبيل عبد الفتاح.
٢٩- الديمقراطية في فكر رواد النهضة المصرية: نبيل فرج.

رابعاً: كراسات ابن رشد:

١- حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان. تقديم: محمد السيد سعيد - تحرير: بهي الدين حسن.
٢- تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان- التيار الإسلامي والماركسي والقومي. تقديم: محمد سيد أحمد- تحرير: عصام محمد حسن (بالعربية والإنجليزية).
٣- التسوية السياسية- الديمقراطية وحقوق الإنسان. تقديم: عبد المنعم سعيد- تحرير: جمال عبد الجواد. (بالعربية والإنجليزية).
٤- أزمة حقوق الإنسان في الجزائر: د. ابراهيم عوض وآخرون.
٥- أزمة "الكشح" - بين حرمة الوطن وكرامة المواطن. تقديم وتحرير: عصام الدين محمد حسن.
٦- يوميات انتفاضة الأقصى: دفاعا عن حق تقرير المصير للشعب الفلسطيني. إعداد وتقديم: عصام الدين محمد حسن.

خامساً: تعليم حقوق الإنسان:

١- كيف يفكر طلاب الجامعات في حقوق الإنسان؟ (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون -تحت إشراف المركـز- فـي الدورة التدريبية الأولى ١٩٩٤ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٢- أوراق المؤتمر الأول لشباب الباحثين على البحث المعرفي في مجال حقوق الإنسان (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون- تحت إشراف المركز- في الدورة التدريبية الثانية ١٩٩٥ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٣- مقدمة لفهم منظومة حقوق الإنسان: محمد السيد سعيد (طبعة أولى وثانية).
٤- اللجان الدولية والإقليمية لحماية حقوق الإنسان: محمد أمين الميداني.
٥- الإنسان هو الأصل- مدخل إلى القانون الدولي الإنساني وحقوق الإنسان: عبد الحسين شعبان.
٦- الرهان على المعرفة- حول قضايا تعليم ونشر حقوق الإنسان: الباقر العفيف، وعصام الدين محمد حسن.
٧- الأصيل والمكتسب- الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية: علاء قاعود.
٨- حقوقنا الآن وليس غداً- المواثيق الأساسية لحقوق الإنسان: تقديم بهي الدين حسن، ومحمد السيد سعيد (طبعة أولى وثانية).
٩- حقوق النساء- من العمل المحلي إلى التغيير العالمي: د. آمال عبد الهادي.
١٠- المواطنة: سامح فوزي.
١١- استقلال القضاء: شريف يونس.

سادساً: اطروحات جامعية لحقوق الإنسان:

١- رقابة دستورية القوانين- دراسة مقارنة بين أمريكا ومصر: د.هشام محمد فوزي، تقديم د. محمد مرغني خيري. (طبعة أولى وثانية).
٢- التسامح السياسي- المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر: د.هويدا عدلي.
٣- ضمانات حقوق الإنسان على المستوى الإقليمي: د. مصطفى عبد الغفار.
٤- الصحفيون والديمقراطية في التسعينيات- طاقة ديمقراطية مهدرة: فون كورف يورك، مراجعة وتحرير الترجمة مجدي النعيم، تقديم د. محمد السيد سعيد.
٥- الدولة العربية في مهب الريح- دراسة في الفكر السياسي عند برهان غليون: عبد السلام طويل، تقديم د. نيفين مسعد.
٦- التعليم والمواطنة- واقع التربية المدنية في المدرسة المصرية: مصطفى قاسم، تقديم: د. أحمد يوسف سعد.
٧- طريق مصر لقبول الذات- الاحتقان الطائفي وخطايا التعليم العلم والأزهري: خالد عثمان، تقديم د. محمد سليم العوا، الأنبا د. يوحنا قلته.
٨- فقه المحاكمات الأدبية والفكرية- دراسة في الخطاب والتأويل: د. وفاء سلاوي.
٩- المواطنة والعولمة- تساؤل الزمن الصعب: د. قايد دياب.

سابعا: مبادرات نسائية:

١- موقف الأطباء من ختان الإناث: آمال عبد الهادي/ سهام عبد السلام (بالعربية والإنجليزية).
٢- لا تراجع- كفاح قرية مصرية للقضاء على ختان الإناث: آمال عبد الهادي (بالعربية والإنجليزية).
٣- جريمة شرف العائلة: جنان عبده (فلسطين ٤٨).
٤- حدائق النساء- في نقد الأصولية: فريدة النقاش.

ثامنا: دراسات حقوق الإنسان:

١- حقوق الإنسان في ليبيا- حدود التغيير: أحمد المسلماني.
٢- التكلفة الإنسانية للصراعات العربية-العربية: أحمد تهامي.
٣- النزعة الإنسانية في الفكر العربي- دراسات في الفكر العربي الوسيط: أنور مغيث، حسنين كشك، علي مبروك، منى طلبة، تحرير: عاطف أحمد.
٤- حكمة المصريين: أحمد أبو زيد، أحمد زايد، اسحق عبيد، حامد عبد الرحيم، حسن طلب، حلمي سالم، عبد المنعم تليمة، قاسم عبده قاسم، رؤوف عباس، تقديم وتحرير: محمد السيد سعيد.

٥- أحوال الأمن في مصر المعاصرة: عبد الوهاب بكر.
٦- موسوعة تشريعات الصحافة العربية: عبد الله خليل.
٧- نحو إصلاح علوم الدين- التعليم الأزهري نموذجا: علاء قاعود، تقديم: نبيل عبد الفتاح.
٨- رجال الأعمال- الديمقراطية وحقوق الإنسان: د. محمد السيد سعيد.
٩- عن الإمامة والسياسة- الخطاب التاريخي في علم العقائد: د. علي مبروك.
١٠- الحداثة بين الباشا والجنرال: د. علي مبروك.
١١- محمود عزمي.. رائد حقوق الإنسان في مصر: هاني نسيرة، تقديم: د. محمد السيد سعيد.
١٢- التشريع السوداني في ميزان حقوق الإنسان: جمال التوم، تقديم: محجوب ابراهيم بابكر.
١٣- ما وراء دارفور: الهوية والحرب الأهلية في السودان: الباقر العفيف، ترجمة: محمد سليمان.

تاسعا: حقوق الإنسان في الفنون والآداب:

١- القمع في الخطاب الروائي العربي: عبد الرحمن أبو عوف.
٢- الحداثة أخت التسامح- الشعر العربي المعاصر وحقوق الإنسان: حلمي سالم.
٣- فنانون وشهداء (الفن التشكيلي وحقوق الإنسان): عز الدين نجيب
٤- فن المطالبة بالحق- المسرح المصري المعاصر وحقوق الإنسان: نورا أمين.
٥- السينما وحقوق الناس: هاشم النحاس وآخرون.
٦- الآخر في الثقافة الشعبية- الفولكلور وحقوق الإنسان: سيد إسماعيل، تقديم: د. أحمد مرسي.
٧- أكثر من سماء- تنوع المصادر الدينية في شعر محمود درويش: سحر سامي.
٨- المقدس والجميل-الاختلاف والتماثل بين الدين والفن: د. حسن طلب.
٩- أحزان حمورابي- قصائد من أجل حرية العراق: إعداد حلمي سالم، تقديم: د. فريال جبوري غزول.
١٠- دوائر لم تكتمل- كتابات حول الدراما السودانية: السر السيد.
١١- أدباء نوبيون ونقاد عنصريون: حجاج أدول، تقديم: أحمد عبد المعطي حجازي.

عاشرا: مطبوعات غير دورية:

١- "سواسية": نشرة شهرية. [صدر منها ٧٦ عددا]
٢- رواق عربي: دورية بحثية. [صدر منها ٤٥ عددا]
٣- رؤى مغايرة: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة MERIP. [صدر منها ١١ عددا]
٤- قضايا الصحة الإنجابية: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة Reproductive Health Matters [صدر منها ٣ أعداد]

حادي عشر: قضايا حركية:

١- العرب بين قمع الداخل .. وظلم الخارج: تقديم وتحرير: بهي الدين حسن. (بالعربية والإنجليزية)
٢- تمكين المستضعف: إعداد: مجدي النعيم.
٣- إعلان الدار البيضاء للحركة العربية لحقوق الإنسان: صادر عن المؤتمر الدولي الأول للحركة العربية لحقوق الإنسان، الدار البيضاء ٢٣ – ٢٥ أبريل ١٩٩٩.
٤- إعلان القاهرة لتعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان: صادر عن مؤتمر قضايا تعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان: جدول أعمال للقرن الحادي والعشرين، القاهرة ١٣- ١٦ أكتوبر ٢٠٠٠.
٥- إعلان الرباط لحقوق اللاجئين الفلسطينيين: صادر عن المؤتمر الدولي الثالث لحركة حقوق الإنسان في العالم العربي، الرباط ١٠- ١٢ فبراير ٢٠٠١.
٦- الكيل بمكيالين: مذكرة حول حقوق الشعب الفلسطيني: مقدمة إلى لجنة حقوق الإنسان بالأمم المتحدة (باللغتين العربية والإنجليزية).
٧- اعترافات إسرائيلية- نحن سفاحون وعنصريون: إعداد: محمد السيد، ترجمة: سلاف طه.
٨- إعلان القاهرة لمناهضة العنصرية: (باللغتين العربية والإنجليزية).

٩- قضايا التحول الديمقراطي في المغرب- مع مقارنة بمصر والمغرب: أحمد شوقي بنيوب، عبد الرحمن بن عمرو، عبد العزيز بناني، عبد الغفار شكر، محمد الصديقي، محمد المدني، هاني الحوراني، تقديم: د. محمد السيد سعيد.

١٠- جسر العودة- حقوق اللاجئين الفلسطينيين في ظل مسارات التسوية: تقديم وتحرير عصام الدين محمد حسن.

١١- يد على يد- دور المنظمات الأهلية في مؤتمرات الأمم المتحدة: يسري مصطفى.

١٢- عنصرية تحت الحصار- أعمال مؤتمر القاهرة التحضيري للمؤتمر العالمي ضد العنصرية: تقديم وتحرير صلاح أبو نار.

١٣- إعلان بيروت للحماية الإقليمية لحقوق الإنسان في العالم العربي (بالعربية والإنجليزية).

١٤- إعلان كمبالا: مستقبل الترتيبات الدستورية في السودان (بالعربية والإنجليزية والفرنسية).

١٥- إعلان باريس حول السبل العملية لتجديد الخطاب الديني. (بالعربية والإنجليزية والفرنسية).

١٦- الاستقلال الثاني: نحو مبادرة للإصلاح السياسي في الدول العربية (بالعربية والإنجليزية).

١٧- أولويات وآليات الإصلاح في العالم العربي (بالعربية والإنجليزية).

١٨- إعلان الرباط: بيان مؤتمر المجتمع المدني الموازي إلى "المنتدى من أجل المستقبل". (بالعربية والإنجليزية).

١٩- الإعلام والانتخابات الرئاسية: تقييم أداء وسائل الإعلام في تغطية حملات المرشحين (١٧ أغسطس- ٤ سبتمبر) (بالعربية والإنجليزية).

٢٠- الإعلام والانتخابات البرلمانية في مصر: تقييم أداء وسائل الإعلام في تغطية حملات المرشحين (٢٧ أكتوبر- ٣ ديسمبر) (بالعربية والإنجليزية).

٢١- السودان والمحكمة الجنائية الدولية: اختلاط المبدئي والعارض: كمال الجزولي.

٢٢- الحقيقة في دارفور- عرض موجز لتقرير لجنة التحقيق الدولية: عرض وتقديم كمال الجزولي.

٢٣- حرية الإعلام ونزاهة الانتخابات: مجموعة وثائق حول المعايير الدولية لحقوق الإنسان.

ثاني عشر: إصدارات مشتركة:

أ) بالتعاون مع اللجنة القومية للمنظمات غير الحكومية:

١- التشويه الجنسي للإناث (الختان)- أوهام وحقائق: د. سهام عبد السلام.

٢- ختان الإناث: آمال عبد الهادي.

ب) بالتعاون مع المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن)

- إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي. تحرير: د.محمد السيد سعيد، د.عزمي بشارة(فلسطين).

ج) بالتعاون مع جماعة تنمية الديمقراطية والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان

- من أجل تحرير المجتمع المدني: مشروع قانون بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة.

د) بالتعاون مع اليونسكو

- دليل تعليم حقوق الإنسان للتعليم الأساسي والثانوي (نسخة تمهيدية).

هـ) بالتعاون مع الشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان

- دليل حقوق الإنسان في الشراكة الأوروبية- المتوسطية. خميس شماري، وكارولين ستايني

و) بالتعاون مع منظمة أفريقيا / العدالة

- عندما يحل السلام-موعد مع ثالوث الديمقراطية والتنمية والسلم في السودان: تحرير يوانس أجاوين، أليكس دوفال.

* * *

أحمد لطفي السيد/ محمد لطفي جمعة/ محمود عزمي/ طه حسين/ مصطفى المنصوري/ علي أدهم/ حسين عفيف/ محمود تيمور/ محمد مندور/ لويس عوض

رفاعة الطهطاوي/ أحمد فارس الشدياق/ فرنسيس مراش/ أديب إسحق/ حسين المرصفي

عبد الرحمن الكواكبي/ نقولا الحداد/ قاسم أمين/ مي زيادة

فخري أبو السعود/ جرجي زيدان/ محمد حسين هيكل/ سلامة موسى/ عباس محمود العقاد

غلاف: هشام السيد